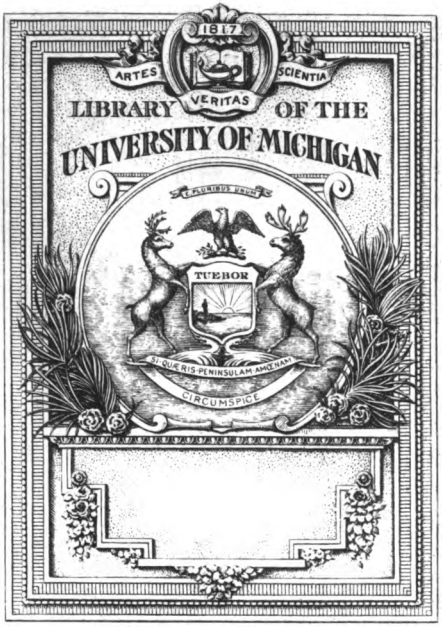
A 541448


1817
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMŒNAM
CIRCUMSPICE

BR
4
.T4

Theologische Studien und Kritiken

Eine Zeitschrift
für das gesamte Gebiet der Theologie

begründet von D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit
und in Verbindung mit
D. E. von Dobschütz, D. K. Eger und D. H. Guthe
herausgegeben von
D. F. Kattenbusch und D. F. Loofs

Vierundneunzigster Jahrgang
1922

Verlag Friedrich Andreas Perthes A.-G. Stuttgart/Gotha 1922

Compl. Sets
Oberlin Coll. Lib
6-18-30
22090

Inhalt des Jahrganges 1922

Erstes/Zweites Heft

Abhandlungen.

Seite

1. Lic. Dr. M. Peisker: Troeltschs Darstellung der Soziallehren des Evangeliums 1
2. Edvard Lehmann und Anton Fridrichsen: 1 Kor. 13, eine christlich-stoische Diatribe 55
3. Ferdinand Kattenbusch: Der Spruch über Petrus und die Kirche bei Matthäus 96
4. Lic. Dr. Wandel: Zur Lage des neutestamentliche Golgotha . . 132

Gedanken und Bemerkungen.

1. Lic. Karl Zickendraht: *ΕΓΩ ΕΙΜΙ* 162
2. Konrad Köhler: I. Das Agraphon bei Tertullian de baptismo cp. 20. 169
   II. Zu Luk. 16, 10—12 173
3. Gunar Rudberg: Einige Platon-Parallelen zu neutestamentlichen Stellen 179
4. A. Fridrichsen: Ackerbau und Hausbau 185

Rezensionen.

1. D. Ernst von Dobschütz: Jesus in neuer Beleuchtung (Chamberlain, Ed. Meyer) 187

Drittes/Viertes Heft

Abhandlungen.

Seite

1. Lic. Ernst Günther: Albrecht Ritschls spätere theologische Entwicklung 195
2. Lic. Walther Schulz: Das Numinose als metaphysisches Problem 230
3. Lic. Dr. Otto Hofmann: Die Eigenart der religiösen Gewißheit 253
4. D. Friedrich Loofs: Die Rechtfertigungslehre nach den Lutherschen Gedanken in den Bekenntnisschriften des Konkordienbuches. . . . 307

Neuteſtamentliche Forſchungen

Sonderheft

der

Theologiſchen Studien und Kritiken

1./2. Heft 1922

Verlag Friedrich Andreas Perthes A.-G. Stuttgart/Gotha 1922

Nachdruck verboten!

Die Redaktion bittet, ihr **unaufgefordert keine Rezensionsexemplare** zu senden. Bücher, **ohne** Aufforderung eingeschickt, können **nicht** zurückgesandt werden.

Inhalt

(Theologische Studien und Kritiken, Jahrgang 1922, 1./2. Heft)

Abhandlungen:

Seite

Lic. Dr. M. Peisker:
Troeltschs Darstellung der Soziallehren des Evangeliums 1

Edvard Lehmann und Anton Fridrichsen:
1 Kor. 13, eine christlich-stoische Diatribe 55

Ferdinand Kattenbusch:
Der Spruch über Petrus und die Kirche bei Matthäus 96

Lic. Dr. Wandel:
Zur Lage des neutestamentlichen Golgotha 132

Gedanken und Bemerkungen:

Lic. Karl Zickendraht:
ΕΓΩ ΕΙΜΙ 162

Konrad Köhler:
I. Das Agraphon bei Tertullian de baptismo cp. 20 . 169
II. Zu Luk. 16, 10—12 173

Gunnar Rudberg:
Einige Platon-Parallelen zu neutestamentlichen Stellen 179

A. Friedrichsen:
Ackerbau und Hausbau 185

Rezensionen:

D. Ernst von Dobschütz:
Jesus in neuer Beleuchtung (Chamberlain, Ed. Meyer) 187

Abhandlungen

1.

Liz. Dr. M. Peisker
Superintendent in Glatz

Troeltschs Darstellung der Soziallehren des Evangeliums

Das Völkerringen des Weltkrieges und die durch dasselbe erstarkte pazifistische Bewegung haben das Interesse an der ethischen Einzelfrage, wie sich Jesus zum Problem des Krieges gestellt hat, neu belebt. Da aber bei der Dürftigkeit und Zufälligkeit des uns für diese Frage überlieferten Materials ihre Lösung nur von der Ermittelung der religiös-sittlichen Gesamtauffassung Jesu aus möglich ist, so darf gehofft werden, daß auch das Interesse an dieser letzteren und umfassenderen Aufgabe aus den gegenwärtigen Zeitläuften gestärkt hervorgehen wird. In den folgenden Zeilen lege ich nun eine kritische Besprechung des Kapitels vor, das Troeltsch in seinen klaren und großzügigen „Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen" den Soziallehren des Evangeliums, d. h. des aus der synoptischen Überlieferung erkennbaren historischen Jesus, gewidmet hat.

Vorausgeschickt sei noch dies: die methodische Schwierigkeit, Jesu „Soziallehren" wie überhaupt seine gesamte Lehre zu er-

kennen, liegt in dem unsystematischen Charakter seiner einzelnen Aussagen. Nicht daß Jesus keine bestimmten und klaren Grundsätze gehabt hätte, aber er fühlte sich nicht veranlaßt, sie in umfassendem Zusammenhange zu erörtern. Dazu war sein Interesse zu sehr ausschließlich praktischer Art, und auch seine praktischen Belehrungen gab er meist nur im Anschluß an konkrete Fälle und innerhalb ihrer Grenzen. Immerhin fehlt es auch bei ihm nicht an Äußerungen, die wie Generalnormen sittlich-religiösen Lebens lauten. Ich denke nicht so sehr an die mehr formale Forderung, Schlangenklugheit und Taubeneinfalt zu verbinden (Matth. 10, 16), als an sein Doppelgebot der Liebe (Mark. 12, 29 ff. u. Par.). Doch wird es sich auch bei solchen Zusammenfassungen immer noch fragen, ob sich in ihnen auch wirklich alle entscheidenden Grundtendenzen Jesu zusammenfinden, bzw. wie diese Zusammenfassungen nun im einzelnen näher zu bestimmen sind. Troeltsch sieht im Doppelgebot der Liebe solche Summe dessen, worauf es Jesu vor allem ankam, und da ich ihm hierin durchaus beistimme, so beschränkt sich meine Kritik auf die Frage, ob Troeltsch nun auch den konkreten Inhalt des Doppelgebots der Liebe an der Hand der Einzelausführungen Jesu richtig bestimmt hat. Ich reproduziere zunächst kurz seine Darstellung.

I.

Nachdem Troeltsch mit Recht hervorgehoben hat, daß das Evangelium wohl eine soziologische, aber keine soziale, sondern eine, wenn auch sozial bedingte, so doch selbständig religiöse Bewegung sei, die nur darum zu den sozial niederen Klassen in besonderer Beziehung stehe, weil sie aus ihnen hervorging und unter ihnen den günstigsten Boden fand, geht er zur positiven Darstellung der Grundlehren Jesu über. Dabei interpretiert er die Forderung, Gott zu lieben, dahin, daß man sich ihm im Gehorsam gegen seine Gebote hingeben (S. 38), oder anders ausgedrückt, daß man sich Gott heiligen solle. Dazu gehöre vor allem, daß man die Gebote mit innerer Bejahung, um des Gewissens willen und vor dem die Seelen durchschauenden Gott tue. In dem Gewissensgebot aber ziehe Gott die einzelne Seele an

sich heran, und diese finde in der Selbstaufopferung an Gott unendlichen Wert (S. 36 u. a.). Im einzelnen gebe Jesus keine Liste von Geboten, sondern die jüdischen würden aufgenommen und als allgemein-menschliche angesehen, wobei auf Vollständigkeit und systematische Ordnung nicht geachtet sei. Es komme für das eigne Selbst vor allem an auf Lauterkeit, Wahrhaftigkeit, Gewissensmäßigkeit, Demut, die sich klein vor Gott fühlt, Selbstverleugnung, welche die Selbstliebe, die Genußsucht, die Bequemlichkeit, die menschlichen Sympathien den mit Gott verbindenden sittlichen Forderungen opfert, Unabhängigkeit von Glück und Geld, geschlechtliche Selbstbegrenzung, Innerlichkeit der Gesinnung, und zwar werde dies alles bis zum äußersten Radikalismus gefordert. Trotzdem handele es sich bei Jesu Forderungen nicht um Askese, sondern nur um eine Strenge, die alle Bedingungen der Möglichkeit und Durchführbarkeit beiseite setze. Verzicht auf Hab und Gut, Familie uud Ehe verlange Jesus nur von den Jüngern, die er zum Missionsberuf aussucht, die übrigen könnten in den Ordnungen der Welt verbleiben, wobei Gottes Fürsorge, eigne Arbeit und Nächstenliebe jedem das Wenige, das für Jesu Jünger zum leiblichen Leben gehöre, sicherlich darreichen würden. — Das Gebot der Nächstenliebe sodann interpretiert Troeltsch dahin, daß man im Verkehr mit dem Nächsten die Gottesgesinnung der Liebe offenbaren und wecken solle (S. 38). Sei man in der Gottesliebe in Gott hineingezogen, so sei man auch in sein Schaffen und Wollen hineingezogen. Voll der göttlichen Liebe offenbare der Jünger Jesu übermächtige Liebe in seinem Handeln gegenüber den Menschen und schließe sich so mit dem Mitjünger in Gott zu restloser Liebe zusammen, im Nichtjünger aber suche er durch seine Liebe alles Böse zu zerschmelzen, indem er ihn beschäme und dadurch in den Liebesbund mit Gott hineinziehe (S. 37 f., 40 f. u. a.). Im einzelnen umschließe dieses Verhalten zum Nächsten Milde, Vergebungsbereitschaft, Dienstbereitschaft, Gemütswärme der persönlichen Beziehungen, Dauer und Konsequenz in der Richtung auf andere Persönlichkeiten, Großherzigkeit, Bescheidenheit, Verträglichkeit.

Das sich somit im Doppelgebot der Liebe enthüllende sozio-

logische Grundschema bestimmt Troeltsch als das eines absoluten Individualismus und eines absoluten Liebesuniversalismus, wobei ersterer nicht an der naturhaften, sondern an einer erst in der Gottesgemeinschaft zu gewinnenden Individualität orientiert sei, während sich der Universalismus auf die in Gott Verbundenen beschränke. Beide, Individualismus und Universalismus, fordern sich nach Troeltsch gegenseitig und haben ihren Halt im göttlichen Liebeswillen (S. 41). Gemildert sei ihr heroischer Radikalismus nicht durch Kompromisse mit Forderungen des Weltlebens, sondern Gott gegenüber durch das demütige Gefühl der eigenen Sündhaftigkeit und Vergebungsbedürftigkeit und durch das Vertrauen auf Gottes vergebende Liebe; den Menschen gegenüber komme es dementsprechend zu jener Verbundenheit, die in gemeinsamer Bedürftigkeit, in gegenseitiger Vergebungsbereitschaft und im Mitgefühl wurzele (S. 44 f.). Dabei bekomme dieses Moment der Vergebungsbedürftigkeit und der Vergebung für Jesus dadurch noch besondere Bedeutung, daß ihm einerseits den empfänglichsten Boden für seine Forderungen, neben den Armen, die durch Sündenschuld Gedrückten zu bilden schienen, und daß ihm anderseits auch bei höchster individueller Vollendung das Individuum doch nur als ein unnützer, der Sündenvergebung bedürftiger Knecht Gottes gelte. — Das Ziel aber aller Verkündigung Jesu sei die Teilnahme am kommenden Gottesreich, d. h. an der vollendeten Gottesherrschaft auf Erden, bei der dann die wahren Werte der Gesinnung und des Lebens leuchten würden. Auf sie gelte es sich vorzubereiten und daneben die Harrenden, die in Jesus die Bürgschaft des kommenden Reiches haben, durch die missionierenden Jünger zu sammeln. Proleptisch könnten diese Harrenden und Sichbereitenden selbst schon als Reich Gottes bezeichnet werden, und wer sich für das Reich Gottes vorbereitet habe, werde auch im Gerichte Gottes, das erst nach dem Kommen des Reiches, beim Weltende erfolgen werde, bestehen (S. 34 f.).

II.

Man wird dieser Darstellung der Ethik Jesu ein feines Sicheinfühlen in den Geist Jesu und jene starke innere Geschlossen-

heit nachrühmen dürfen, die wir von einem richtigen Verständnis der zwar unsystematischen, aber lebensmächtigen Verkündigung Jesu verlangen müssen. Doch glaube ich, daß Troeltsch im einzelnen nicht alles richtig gesehen hat, und daß die Korrektur, die an drei, immerhin nicht unbedeutenden Punkten seiner Darstellung vorzunehmen ist, das Gesamtbild der Ethik Jesu hier und da selbst in seinen Grundlinien und erst recht in der Ausführung bemerkenswert verändert.

1.

Zunächst scheint mir die These irrig zu sein, daß Jesus nur von dem engeren Kreis der missionierenden Jünger Verzicht auf Hab und Gut, Familie und Ehe verlange, und zwar eben um dieses ihres Missionsberufes willen. Zwar fordere auch das Seelenheil im Notfall die Opferung des Familienbandes (S. 48), aber es ist nach Troeltsch doch vor allem und eigentlich der Missionsberuf, der den Verzicht auf dies alles heischt; die besondere heroische Anstrengung jenes Verzichtes müssen einige Jünger leisten, damit Jesus an ihnen Missionsgehilfen habe. Worauf kann sich Troeltsch mit dieser Meinung stützen? Die ausführlichste Erzählung eines Einzelfalles, in dem Jesus jene weitgehenden Forderungen erhebt, die Geschichte vom reichen Jüngling (Mark. 10, 17 ff. u. Par.) spricht nicht für Troeltsch. Er meint zwar (S. 46 Anm.), da der Jüngling etwas Besonderes tun wollte, habe Jesus ihn zum Eintritt in die Missionsarbeit und zum Verkauf seiner Habe aufgefordert, was wohl die Zumutung einer besonderen heroischen Anstrengung bedeute, aber den Gedanken eines besonderen Verdienstes nicht in sich schließe. Wir wollen die Frage nach Verdienst und Lohn hier noch unerörtert lassen [1]), aber so viel muß schon hier gesagt werden: Die Forderung, alle Habe zu verkaufen, wird nicht damit, daß der Jüngling „etwas Besonderes tun" wollte und erst recht nicht mit dem Hinweis auf den Eintritt in den Missionsdienst begründet, sondern sie wird mit der Voraus-

1) Siehe S. 31 ff.

setzung logisch verknüpft, daß der Jüngling vollkommen sein wolle (Matth. 19, 21) bzw. alles tun wolle, um das ewige Leben zu ererben (Mark. 10, 17. 21 und Luk. 18, 18. 22). Wolle er dies, dann solle er alle seine Habe verkaufen und den Armen geben, und er werde einen Schatz im Himmel haben „und wohlan, folge mir". Daß mit den letzten Worten ohne weiteres ein Ruf in die Missionsarbeit erfolgte — nicht einmal dies ist gewiß; wahrscheinlich wäre der reiche Jüngling damit erst in die Schar der Jünger eingetreten, aus denen Jesus dann die Missionsgehilfen aussuchte. Vor allem aber ist die Missionsarbeit nicht der Grund für den Verzicht auf Hab und Gut, sondern höchstens (falls sie mit der Nachfolge gegeben war) ist sie eine Folge des Vollkommenheitsstrebens, und zwar, während der Verzicht die erste Folge ist, erscheint sie hier als die sich des weiteren ergebende zweite Folge (vgl., daß der Lohngedanke zwar nach dem Wort vom Verzichte, aber vor der Aufforderung zur Nachfolge steht!). Mit anderen Worten: Nicht um Missionar zu werden, sondern um vollkommen zu sein bzw. um das ewige Leben zu ererben, soll der reiche Jüngling Hab und Gut verkaufen, und zu dieser Tatsache paßt gut die andere, daß als der Jüngling die Forderung Jesu nicht erfüllt, Jesus nicht etwa bedauert, daß er die besondere heroische Anstrengung eines Missionars nicht zu leisten vermöge und ein gewöhnlicher Jünger bleiben wolle; vielmehr sieht Jesus in des Jünglings Verhalten einen neuen Beweis dafür, daß es schier unmöglich sei, daß die Reichen ins Reich Gottes kommen: Sie haften zu sehr am Reichtum, sie können darum das eine, was dem Jüngling noch fehlt, nicht leisten, sich nämlich von ihrem Hab und Gut zu trennen. — Nun wäre es ganz gewiß verkehrt, aus unserer Stelle zu folgern, Jesu komme es auf die äußere Scheidung von Hab und Gut als solche an. Vielmehr hängt für Jesus alles am Gebot der Gottesliebe und darum an der völligen inneren Freiheit der Seele von irdischem Gut. Ja, auch dies wird man unserer Erzählung nicht ohne weiteres entnehmen dürfen, daß Jesus die äußere Trennung von Hab und Gut als praktische Folgerung der inneren Freiheit allgemein gefordert habe. Man könnte nämlich demgegenüber darauf ver-

weisen, daß die Tatsache, daß es sich um einen reichen Jüngling handelt, doch einigermaßen den Ton hat, und vor allem wird nicht zu übersehen sein, daß es sich um einen Menschen handelt, der sich an Jesus heilsverlangend herandrängt und der Jesu den Eindruck einer sittlich überaus tüchtigen und darum liebenswerten (Mark. 10, 21) Seele macht. Jedoch — und dies sei zunächst noch einmal konstatiert — von einer Begründung der Verzichtforderung durch den Missionsgedanken ist keine Rede [1]).

Freilich, verhört man nun auch noch die übrigen Stellen, die für Jesu Haltung gegenüber Hab und Gut in Betracht kommen, so wird man finden, daß auch das Moment des Reichtums nicht gar zu sehr als Motiv für die Verzichtforderung zu pressen ist. Vielmehr gilt Jesu bereits jeder Besitz als eine Gefahr für die Seele: Wo sollte auch hier die Grenze liegen? So warnt Jesus denn ganz allgemein davor, Schätze auf Erden zu sammeln (Matth. 6, 19). Damit ist nicht bloß das Reichwerdenwollen widerraten; vielmehr heißt „Schatz" jeder über den Mindestbedarf hinausgehende Vorrat; er ist ein Vorrat, den man aufhebt, der darum in Gefahr steht, von Motten und Rost zerstört und von Dieben gestohlen zu werden. Man soll aber nicht aufheben, nicht für das Morgen sorgen (Matth. 6, 34), nicht für Essen, Trinken, Kleidung Vorsorge haben, da Gott unsere Bedürfnisse kennt und für sie, für das Wenige, was not ist (Luk. 10, 42 nach einigen Handschriften) sorgt (Matth. 6, 25 ff.; Luk. 12, 22 ff.) bzw. darum zu bitten ist (4. Bitte). Denn sowohl die Sorge wie der Besitz lenken das Herz von Gott ab, erstere von der einen großen Hauptsorge um das Reich und seine Gerechtigkeit (Matth. 6, 33; Luk. 12, 31). Der Besitz, der „Schatz" aber hat die Eigenschaft, das Herz an sich zu binden (Matth. 6, 21; Luk. 12, 34), so daß es sich auf ihn verläßt (Luk. 12, 15 ff.), weswegen man sich solche Vorräte und Besitztümer nicht auf Erden,

1) Auch Wernle, Jesus, 1916, der in der Verknüpfung von Verzichtforderung und Missionsberuf ähnlich wie Troeltsch steht, sieht bei der Erzählung vom reichen Jüngling das Motiv der Mission nicht wirksam, sondern läßt Jesu Forderung darin begründet sein, daß der Reichtum die Seele des Jünglings fesselte, und daß er sich zu Jesus drängt (S. 136 u. 160).

sondern im Himmel anlegen sollte (Matth. 6, 20; Luk. 12, 33). Somit sind irdische Vorräte ein Rivale Gottes, sie sind der „Mammon", womit Jesus nicht bloß den Reichtum, sondern jeden Besitz in seiner dämonischen, die Gottesliebe hindernden Art meint. Und darum gibt es für ein Menschenherz auch keine Neutralität zwischen Gott und dem Mammon: Hassen oder Lieben, Verachten oder Anhangen gilt es hier zu wählen (Matth. 6, 24; Luk. 16, 13)!

Wer sich in dies alles versenkt, muß doch wohl zu dem Schlusse kommen: Für Jesus gehört die äußere Trennung nicht nur von Reichtum, sondern auch vom irdischen Besitz und Vorrat überhaupt zum Jünger-, zum Vollkommenheitsideal, sofern sich gerade hierin die radikale und absolute Gottesliebe am kräftigsten offenbart und sich selbst zugleich auch am besten sichert und schützt. Daher verheißt Jesus den Jüngern, die alles verließen und ihm nachgefolgt sind, Richterthrone im Reiche Gottes (Matth. 19, 27 f.; Luk. 22, 28 hebt das Aushalten der Jünger bei Jesus in seinen Versuchungen hervor); ja jeder, der Geschwister oder Eltern oder Kinder (Lukas: oder die Frau) oder Häuser oder Äcker um Jesu bzw. seiner Sache willen aufgibt, wird es reichlich wieder erhalten und dazu das ewige Leben (Mark. 10, 29 u. Par.), und gepriesen wird von Jesus die arme Witwe, die in den Gotteskasten nicht wie die anderen nur von ihrem Überfluß, sondern von ihrem Bedarf alles, was sie hatte, den ganzen Lebensunterhalt, einlegte (Mark. 12, 41 ff.; Luk. 21, 1 ff.) [1]). Dabei war es die Regel, daß sich die, welche aus Liebe zu Gott von allem Irdischen getrennt hatten, nun Jesu auch äußerlich anschlossen. Einmal lag ja im Umgang mit ihm die beste Gewähr, daß sie auf ihrer heroischen Höhe blieben, und sodann brauchte Jesus Missionsgehilfen. Die wenigen Bedürfnisse aber an Nahrung, Kleidung, Wohnung, die zu befriedigen blieben, stillte die Gastfreundschaft, die man hier und da fand, aber auch vielleicht etwas eigene Arbeit, die für

1) Die Meinung, daß die überschwengliche Gabe für Jesus darum solchen Wert hatte, weil sie in den Opferkasten kam, und daß unsere Erzählung somit ein Beweis für Jesu Hochschätzung des jüdischen Kultus ist (Wernle, Jesus, S. 6), scheint mir die Pointe der Perikope zu verfehlen.

den Tagesbedarf sorgte; wenigstens sollen sie sich für die Missionsreise, bei der weltliche Arbeit unmöglich ist, doch in keiner Weise verproviantieren, da dann ihre Missionsarbeit ihnen einen Anspruch auf Unterhalt gibt; denn „der Arbeiter verdient sich seine Nahrung" (Matth. 10, 10). Manches Mal mögen die Jünger auch gehungert haben, wie uns dies Mark. 2, 23 ff. (u. Par.) erzählt ist, aber dem rückschauenden Sinn war am Ende der Wanderung weder für die Missionsreisen (Luk. 22, 35) noch für die sonstige Nachfolge ein Mangel mehr bewußt.

Ganz ähnlich verhält es sich aber auch mit der Stellung zu Ehe und Familie. Das oben zitierte Wort Mark. 10, 29 (u. Par.) verheißt ja auch dem, der Geschwister oder Eltern oder Kinder verläßt, den vielfachen Wiederersatz und das ewige Leben, und nach Matth. 10, 37 und Luk. 14, 26 ist keiner Jesu wert bzw. kann sein Jünger sein, wer die Eltern oder Kinder mehr liebt als ihn bzw. zu Jesus kommt und nicht die Eltern und die Frau und die Kinder und die Geschwister und sein eignes Leben haßt. Ich halte dabei den Unterschied zwischen „mehr lieben" und „nicht hassen" für nicht sehr erheblich. Denn Jesus hat hier wohl die Fälle im Auge, in denen seine Person die Familie in Anhänger und Gegner spaltet (Matth. 10, 35 und Luk. 12, 52 f.), und die Gegner nun den Anhänger von Jesus zurück bei sich festhalten wollen. Da muß sich ein Christ wie gegen die dämonische Gewalt des Mammons, so auch gegen die Gewalt seiner jesusfeindlichen Angehörigen bzw. seiner eigenen Verwandtenliebe entscheiden. — Aber gehört nun auch bei der Familie die äußere Scheidung zum Jüngerideal? Matth. 10 spricht von ihr nicht ausdrücklich, eher schon Luk. 14, indem hier von dem, der zu Jesus kommt, gesagt ist, wann er nur Jesu Jünger sein kann; anderseits scheint Luk. 14 aber gerade das Verbleiben der Christen inmitten ihrer unchristlichen Angehörigen (noch mehr als Matth. 10, 36) vorauszusetzen. Immerhin gilt der Preis von Matth. 19 in gleicher Weise dem die Familie wie dem Hab und Gut Verlassenden, und Matth. 8, 21 f. sagt Jesus einem, der zuvor seinen Vater begraben will, er solle ihm folgen und die Toten ihre Toten begraben lassen. Hier wird doch blitzartig deutlich, wie nahe Jesu auch bezüglich

der Familie die äußere Trennung bei der inneren lag und daß ihm diese das Motiv zur ersteren ist. An letzterem ändert auch dies nichts, daß Luk. 9, 59 f. unsere Erzählung mit der Weisung bringt: „Du aber gehe fort (scil. von den Deinen) und verkünde das Reich Gottes". Denn einmal kommt diese Hervorhebung des Missionsgedankens in der Lukasparallele möglicherweise auf das Konto des Lukas, der als Paulusschüler die Missionstätigkeit der Anhänger Jesu stärker als die übrigen Evangelisten betont (vgl. die Aussendung der 70 Luk. 10, 1 ff. u. 22, 35). Sodann aber und vor allem liegt auch bei Lukas der Beweggrund für die Trennung nicht im Missionsberuf, sondern in dem Gottesleben des Jüngers, das erst seinerseits die Abordnung zur Mission zur praktischen Folge hat. Und hierzu stimmt dann auch Jesu Antwort an den Jünger, der erst von seinen Hausgenossen Abschied nehmen wollte (Luk. 9, 61 f.), daß nämlich keiner, der die Hand an den Pflug legt und zurücksieht, für das Reich Gottes geschickt ist; beachte, daß Jesus nicht sagt: für die Verkündigung des Reiches Gottes! — Die Scheidung aber von der Frau bringt nur Lukas, und zwar sowohl die innere Scheidung (Luk. 14, 26 f.) wie den Preis der äußeren Trennung (Luk. 18, 29). Jedoch möchte ich, selbst wenn hier ein unechter Zusatz des Lukas vorliegt, auch hier doch nicht meinen, daß er etwas wesentlich Neues hinzugefügt hat. Denn liegt nicht die Scheidung von der Frau auf der gleichen Linie wie die von Eltern, Kindern, Geschwistern und war mit dieser zugleich gegeben? Und dies wird man um so mehr sagen dürfen, als Jesus auch eine Hinopferung dessen kennt, was die Ehe über die übrige Familienliebe hinaus noch Eigentümliches hat. Matth. 19, 12 verkündet er die nur erleuchteten Herzen faßbare Wahrheit, daß es Menschen gibt, die sich um des Himmelreiches willen verschnitten haben. An den Missionsberuf ist aber hier ebenfalls nicht zu denken, eher an die Worte darüber, daß Jesu Jünger lieber das Glied, das ihn zur Sünde verführen will, aus seinem Körper entfernen soll als mit ganzem Leib in die Hölle geworfen zu werden (Matth. 5, 29 f.).

Schließlich sei noch dafür, daß Jesus vom rechten Jünger die Nachfolge, d. h. den äußeren Anschluß erwartet, auf Matth. 10, 38

und Luk. 14, 27 verwiesen: „Wer nicht sein Kreuz nimmt und folgt hinter mir her, ist mein nicht wert bzw. kann nicht mein Jünger sein". Und wenn Mark. 8, 34 (u. Par.) die Selbstverleugnung und das Kreuztragen nur von denen verlangt, die hinter Jesu herkommen wollen, so zeigt die folgende Strophe, daß diese doch nicht als ein Teil der Jünger gedacht sind, auch nicht als die, die ihr Leben retten wollen und darum verlieren, sondern die es um Jesu willen verlieren und darum retten, d. h.: Jesus hat auch hier alle seine wahren Jünger im Auge. Jedoch sind, zwar nicht wegen der Ankündigung des Martyriums für die Jünger, wohl aber wegen des Kreuzgedankens, die angeführten Stellen, wenigstens ihrer Form nach, nicht unverdächtig genug, um die bisherige Beweisführung ihrerseits noch sonderlich stützen zu können. Auch dürfte diese sowieso bereits deutlich genug ergeben haben, daß Jesus die Heraus- und Herübernahme der Jünger aus Hab und Gut, Ehe und Familie in seine Nachfolge nicht der Mission wegen betrieb, sondern um der Seele der Jünger selber willen, die er dadurch in der Gottesliebe erproben und sichern wollte, wobei dann der Missionsdienst als eine weitere praktische Folge der inneren Gottesliebe und der äußeren Nachfolge hinzukam.

Aber so wenig sich Troeltsch' Ansicht mit den angeführten Worten Jesu verträgt, gibt es denn nicht anderseits auch Stellen, die das Verbleiben der Jünger in Hab und Gut, Ehe und Familie voraussetzen? So denkt Jesus, wenn er das Almosengeben zur Pflicht macht (z. B. Matth. 6, 1 ff.) nicht bloß an das einmalige Almosen, durch das sich jemand, wie der reiche Jüngling, auf einmal aller Habe zugunsten der Armen entäußert, sondern auch an das ständig geübte Almosengeben, das aber bei einem Existenzminimum oder gar bei völliger Besitzlosigkeit zur Unmöglichkeit werden müßte. Die Ehe ferner erklärte er auf Grund göttlicher Naturordnung für unlösbar (Mark. 10, 1 ff. und Matth. 19, 1 ff.), und Mark. 7, 10 (= Matth. 15, 4), auch Mark. 10, 19 (u. Par.) gegenüber dem reichen Jüngling, betont er die Giltigkeit des vierten Gebotes. Auch wird man mit Troeltsch fragen müssen, ob sich nicht die Bewegung, die Jesus hervorrief, ganz anders hätte ge-

stalten müssen, wenn er alle Anhänger in sein armes Wanderleben hineingerufen hätte. In Wirklichkeit läßt er den reichen Zakchäus offenbar in seinem Hab und Gut sitzen, einverstanden damit, daß er den Armen die Hälfte seines Vermögens gibt (Luk. 19, 1ff.) und Maria und Martha nimmt er anscheinend auch nicht aus ihrem Hause fort (Luk. 10, 38ff.). Wie löst sich dieser Widerspruch? Hier liegt das Hauptproblem.

Ein Ausweg, den man oft versucht hat, führt nicht zum Ziel, nämlich die Stellen, in denen Jesus die Weltentsagung zum Jüngerideal rechnet, auf das Konto des „Ebionitismus" des Lukas zu setzen. Zwar hat nur Lukas sowohl die Geschichte vom dritten Nachfolger wie auch das Ansinnen, sich ohne Abschied um Jesu willen von der Familie zu trennen (9, 61f.); auch hat Lukas, wie wir schon sahen, 14, 26 nicht nur statt des „Mehrliebens" des Matthäus das stärkere „Nicht hassen", sondern führt auch unter denen, die man hassen soll, über Matthäus hinausgehend, das Weib an, endlich hat er (12, 33) schroff und allgemein die Forderung: „Verkauft eure Habe und gebt Almosen" und 14, 33 den Satz: „Keiner von euch, der nicht aller seiner Habe entsagt, kann mein Jünger sein". Aber auch Matthäus und Markus haben die Worte an den reichen Jüngling, die Warnung vor dem Vorrat, der Vorsorge und dem Mammon, die Verheißung an die alles verlassenden Jünger und den Preis der armen Witwe, die Gleichnisse vom Schatz im Acker und der einen köstlichen Perle, das Wort vom Begraben der Toten durch die Toten und von der Selbstverschneidung um des Himmelreiches willen. Auch sahen wir bereits, daß das „Nicht hassen" Luk. 14, 26 und der Gedanke der Trennung auch von der Frau inhaltlich kaum über die sonstige synoptische Tradition hinausgehen; dieses ist aber auch bei der Geschichte vom dritten Nachfolger Luk. 9, 61f. nicht der Fall, während allerdings Luk. 12, 33 und 14, 33, falls sie zu systematisieren sind, ein lukanisches Plus enthalten dürften.

Führt mithin dieser Ausweg nicht zum Ziel und liegen beide Arten von Äußerungen schon bei Jesu nebeneinander, so bleibt noch immer die Frage offen, und sie ist nun nur um so dringender geworden, ob sie sich nicht gegeneinander ausgleichen lassen. Und

dies ist meines Erachtens nicht nur möglich, sondern auch zur Gewinnung eines rechten Verständnisses nötig. Es gilt nämlich, sich das, worauf es Jesu ankam, und die Situation seines Wirkens möglichst lebendig vorzustellen. Jesu höchstes Interesse in unserer Beziehung ging, darin stimme ich Troeltsch durchaus bei, auf die Pflege und Wahrung der Gesinnung der Gottes- (und Nächsten-) liebe. Und hierauf kam es ihm mit einer Betonung an, deren Stärke wir uns leicht nicht klar genug machen, die uns aber in der von Jesus (wenigstens bei Markus und Lukas) gegenüber dem Alten Testament noch vermehrten Häufung der Ausdrücke (mit ganzem Herzen, ganzem Leben, allen Gedanken, ganzer Kraft) entgegenklingt. Damit aber war gegeben, daß für ihn die äußere Weltentsagung nicht das eine war, was not ist. Wäre sie letzteres gewesen, dann allerdings hätte er sie unermüdlich von allen fordern müssen, wie dies etwa Propheten der Askese tun. Aber für Jesus kommt die Weltentsagung nur um der Gottesliebe willen in Betracht, und zwar, wie wir öfters sahen, als bestes Zeichen solcher Gottesliebe und als wirksamster Schutz für sie: Wer in der Welt steht, dem wird so leicht von ihren Dingen das Herz gefangen. Daß er wirklich frei ist, das zeigt er am besten im Verzicht auf sie, und damit schützt er sich zugleich am sichersten vor aller irdischen Gefangenschaft. Und nun sehen wir, wie Jesus einerseits mit der Hingabe seiner ganzen Kraft bald durch sein eigenes Vorbild, bald durch Wirken und Reden, bald durch Evangeliums-, bald durch Gesetzesverkündigung, bald erschütternd, bald lockend und ermunternd die alles verzehrende Gottesliebe in den Menschenseelen zu wecken und zu stärken sucht; es ist dies immer wie ein Abtasten der Seelen, wo wohl eine ist, der „es gegeben ist“ (Matth. 13, 11), und die eine Pflanze ist, vom Vater gepflanzt (Matth. 15, 13). Anderseits wirkt er aber auch für die Gedanken des Weltverzichts und seiner Nachfolge, jedoch viel zurückhaltender. Nur selten wird er so allgemein, wie er es Matth. 11, 28 ff. mit den Mühseligen und Beladenen tut, die Menschen in sein armes Wanderleben gerufen haben; nur selten wohl lockte er sie wie Matth. 19, 29 zum Verzichten auf das Irdische um seinetwillen oder gebot es ihnen gar

wie Luk. 12, 33. Denn dies alles gehörte eben doch nicht in gleicher Weise wie die Gottesliebe zum Jüngerideal; es gehörte, wenn ich so scheiden darf, wohl zum praktischen, aber nicht zum grundsätzlichen Jüngerideal. Darum erscheinen mir aber auch Stellen wie Luk. 14, 33, vielleicht auch 12, 33 und Matth. 10, 38 = Luk. 14, 27 entweder im Wortlaut unecht zu sein, sofern dieser nämlich dahin zu deuten wäre, daß in ihnen äußere Weltentsagung und äußere Nachfolge zu dem „einen, was not ist" gemacht wird, oder sie sind, was ich annehmen möchte, nur im Sinne einer nicht zu systematisierenden, praktisch konkreten, gelegentlichen Anweisung oder höchstens als praktisches Jüngerideal gemeint gewesen. Und wie sehr letzteres für Jesus nur Wert hatte, wenn es durch das grundsätzliche Ideal der Gottesliebe bedingt war, erhellt daraus, daß er nicht nur mit der äußerlichen Forderung sehr zurückhaltend war, sondern sogar öfters denen, die ihm nachfolgen wollten, die Tragweite ihres Entschlusses erst noch einmal zu dessen erneuter Prüfung zu bedenken gab. Es mochte Jesus eben fürchten, daß sich manche ihm anschließen wollten, die nicht von der Gottesliebe getrieben, sondern lediglich von den Verheißungen der Himmelreichsfreuden gelockt wurden. Da hielt er ihnen die Größe und Schwere ihres Verzichts vor, gewissermaßen als einen Appell an ihr Gewissen, ob ihre Gottesliebe stark genug sei, solche Selbstverleugnung durchzuführen (vgl. an allgemeinen Sätzen: Matth. 16, 24 f. und Par., Luk. 14, 26, und an besonderen Fällen Matth. 8, 19 f. = Luk. 9, 57 f. und Luk. 9, 61 f.; zum Gewissensappell siehe auch noch Luk. 14, 28 ff.). Stieß er jedoch umgekehrt auf einen Menschen der Gottesliebe, da rief er ihn zu deren höchster Erprobung und zum besten Selbstschutz aus der Welt herüber in seine Nachfolge, wobei dann allerdings nicht immer die Probe bestanden wurde (Luk. 9, 59 f., vgl. Matth. 8, 21 f. und vor allem siehe den reichen Jüngling). Wurde sie aber bestanden, wie von den Jüngern, dann pries er im höchsten Ton solche Frömmigkeit. — Und die andern, die in der Welt blieben? Jesus sah in ihnen zwar durchaus nicht an sich die massa perditorum. Vielmehr: wenn auch sie die Gottesliebe hatten und sich in ihr übten, waren auch sie auf dem rechten Wege. Frei-

lich, der Welt zu entsagen und mit Jesu zu wandern, das war für einen Jünger das praktisch Richtigere, das seiner Gesinnung Entsprechendere und das Sicherere. Und was hielt denn die Menschen eigentlich davon zurück? Es ist nicht ausgeschlossen, daß Jesus im Einzelfall den und jenen Grund für das Verbleiben in der Welt als triftig hat anerkennen können; aber weder erkennt er irgendeinen ausdrücklich als solchen an, noch wertet er eine irdische Beziehung (etwa Ehe, Familie, Gütererwerb, Arbeit) so absolut als Gottesgebot, daß sie sich als solch triftiger Grund von selbst ergäbe. Vor allem aber, was Jesu als der tatsächliche Grund, der die Menschen zurückhielt, immer wieder entgegentrat, das war der Mangel an Gottesliebe. — Jedoch der Gott, dem nichts unmöglich ist, kann auch inmitten der ungeheuren Versuchungen des Weltlebens die Gottesliebe wecken und stärken, und so ging Jesus auch den in der Welt Bleibenden in ihr Weltleben nach, und er ging ihnen nicht bloß nach, um „die Berufenen" aus dem Weltleben herauszunehmen, sondern um ihnen auch die Mittel zu zeigen, inmitten der Welt der Gottesliebe zu leben. Um der verhärtenden Macht des Besitzes vorzubeugen, mochten sie sich wenigstens durch reichliches Almosengeben in der Weltentsagung und Gottesliebe üben. Gegenüber dem ausschweifenden Geschlechtstrieb sollten sie die Ein-Ehe als eine unlösbare und gegenüber dritten exklusive fleischliche Verbindung der Gatten heilig halten, wenn sie schon nicht den Geschlechtstrieb um des Himmelreiches willen ertöteten. Das 4. Gebot, die Eltern zu ehren, sollten sie halten und sich nicht durch menschliche Kultussetzungen davon dispensieren; nur um des Reiches Gottes und seiner praktischen Erwerbung willen kann es gelten, sich von den Eltern zu scheiden. — Mit dem allen aber lehrt Jesus keine doppelte Moral, sondern nur verschiedene praktische Mittel für die Durchführung der einen, allgemeingiltigen Grundforderung, nämlich der radikalen Gottesliebe [1]). Aller-

1) Man könnte auf anderem Gebiete auch auf die Frage des Schwörens hinweisen, in der Jesus einmal (gegenüber dem Meineid) die heilige Notwendigkeit, jeden Eid zu halten, betont (Matth. 23, 16 ff.), das andere Mal das Schwören überhaupt verbietet (Matth 5, 33 ff.). Ähnlich steht es mit dem Fasten (Mark. 2, 18 ff. u. Par., und Matth. 6, 16 ff.).

dings — und damit leuchte noch einmal der Gegensatz zu Troeltsch auf — handelt es sich auch nicht bloß um Unterschiede, die mit dem praktischen Beruf gegeben sind: hier Missionar, dort gewöhnlicher Jünger!, sondern um einen Unterschied in der besten, entsprechendsten, sichersten praktischen Art des Sichauslebens und des Sichübens der Gottesliebe.

2.

Ein weiteres Bedenken habe ich gegen Troeltschs Interpretation des Gebotes der Nächstenliebe geltend zu machen. Einmal scheint er mir von dem innigen Bruderbund der von der Gottesliebe Erfüllten und in ihr Verbundenen in Worten zu reden, die diesen Punkt denn doch zu stark betonen. Gewiß hat Jesus nicht bloß einzelne berufen und sie in ihrer Vereinzeltheit gelassen, sondern er sah sie als eine Gemeinschaft an, die er gelegentlich als Ersatz für die Familie pries (Mark. 10, 29 f. u. Par., vgl. Mark. 3, 31 ff. u. Par.) und für die er die Losung des Großseins im Dienen untereinander ausgab (u. a. Mark. 10, 41 ff. u. Par.). Aber erstens meint er mit dem Dienen eine Pflicht, die der Jünger auch Nichtjüngern gegenüber hat, und sodann beschränkt er den Brudernamen durchaus nicht auf das inner-„christliche" Verhältnis. Von den Jüngern als seinen Brüdern redet Jesus außer Mark. 3, 35 (u. Par.) nur noch als Auferstandener Matth. 28, 10, und die Jünger untereinander nennt er Matth. 23, 8 Brüder und wohl auch Luk. 22, 32. Aber die geringsten von Jesu Brüdern (Matth. 25, 40) und der Bruder, dem wir zürnen (Matth. 5, 22), der Bruder, der etwas wider uns hat (Matth. 5, 23) oder den wir nicht hochmütig und heuchlerisch richten sollen (Matth. 7, 3 ff. = Luk. 6, 41 ff.) oder dem Petrus siebzigmal siebenmal vergeben soll (Matth. 18, 21 f. vgl. Luk. 17, 3 f. und auch Matth. 18, 35) — dieser Bruder ist nicht bloß der Jünger, sondern jeder Beliebige. Ja, es scheint mir geradezu wesentlich für Jesus zu sein, daß er alle in den angeführten Stellen angeführten Verhaltungsmaßregeln nicht bloß den Mitjüngern, sondern jedem Menschen gegenüber zur Pflicht macht,

da ja jeder als ein Kind Gottes auch unser Bruder ist, selbst der Feind [1]).

Aber nicht nur spielt bei Jesus der Bruderbund der Jünger nicht die Rolle, die Troeltsch ihm zuschreibt, sondern der „Nächste" steht überhaupt bei ihm stark im Schatten der Unbestimmtheit, und dies hängt damit zusammen, daß bei Jesus das Verhalten des Jüngers gegenüber dem Nächsten mehr am eigenen, an des Jüngers Heil, als am Heil des Nächsten orientiert ist. Und damit komme ich auf ein zweites und hauptsächliches Bedenken gegen Troeltschs Charakterisierung des Gebotes der Nächstenliebe, nämlich daß der Jünger durch die Erfüllung dieses Gebotes vornehmlich *das Böse im anderen zerschmelzen, ihn beschämen und in die Gottesliebe hineinziehen solle*. Ich möchte meinen Einwand sowohl an Jesu Worten über die *leibliche*, wie an denen über die *seelische Bruderhilfe* deutlich machen.

Bei der Darstellung der *ersteren* wendet sich Troeltsch gegen Harnack, der dem Gebot, dem Bedürftigen in leiblicher Not beizustehen, Selbstzweck zuspricht. Vielmehr komme es Jesu darauf an, daß man die Vollkommenheit der Gottesliebe bewähre und dadurch im andern das Verständnis für sie wecke; die leibliche Hilfe sei um Gottes willen, nicht um des Menschen willen, dem es leiblich zu helfen gelte, gefordert. Ich glaube doch, daß Troeltsch hiermit wesentlich mehr behauptet, als man vorsichtigerweise sagen darf. Wo läßt Jesus bei seinen Anordnungen, dem

1) Schwierigkeiten macht Matth. 18, 15 ff., insofern als hier die Grenze angegeben wird, jenseits derer der sündigende Bruder als „Heide und Zöllner" gelten soll. Nun erscheint mir zwar gerade dieser Ausdruck, der im Munde Jesu denkbarer als in dem der späteren Gemeinde ist, für die Echtheit unserer Stelle zu sprechen, aber doch nur in dem Sinne, daß Jesus, wie er einen volkstümlichen Ausdruck wählte, so sich bei unseren Worten überhaupt ganz in die Lage seiner jüdischen Hörer versetzte, und unter „Gemeinde" die jüdische Gemeinde verstand. Dann ist aber auch hier „Bruder" nicht der Mitjünger, sondern der (jüdische) Mitmensch (ähnlich wie Matth. 5, 47), und unsere Stelle erinnert nur an die Grenzen, die Jesus der Missions- (nicht der Liebes-)pflicht seiner Jünger zog, indem er sie auf die Juden (Matth. 10, 5) und unter ihnen auf die Nichtverstockten (Matth. 10, 14) beschränkt.

Nächsten in irdischer, leiblicher Not zu helfen, je die Gewinnung seiner Seele durch solche Gottesliebe durchblicken? Man müßte auf sein eignes Beispiel hinweisen; aber das ist gerade die Frage, ob die Gewinnung anderer Seelen für Gott auch bei den Jüngern so sehr das Zentrum ihres Verkehrs mit dem Nächsten hat sein sollen, wie es für Jesus selbst war. Aber, wenn nicht Gewinnung ihrer Seele, was ist dann Sinn und Zweck der befohlenen leiblichen Nächstenhilfe? Gewiß nicht, darin wird Troeltsch recht zu geben sein, die Herstellung eines möglichst gesicherten und sorgenfreien leiblichen Lebens für den andern! Vielmehr war für Jesus das leibliche Leben zu unwichtig, sein Vertrauen, daß Gott den Seinen das wenige, was nötig ist, gibt, zu groß, und seine Wertschätzung irdisch beschränkter Verhältnisse zu lebhaft, um für eine wirtschaftlich-leibliche Besserstellung, sei es auch nur als günstigerer Grundlage religiös-sittlichen Lebens, eintreten zu sollen. Jedoch hat Jesus, wenn er Hilfeleistung gegenüber der Not des andern verlangte, der Liebe, dem Mitleid, dem Erbarmen in der Seele seines Jüngers das Wort reden wollen. Und damit war zwar einerseits — das sollte man nie verkennen — die Stillung der Not des Nächsten als ein an sich guter Zweck und eine gegebenenfalls nötige Sache anerkannt. Denn Liebe, Mitleid, Erbarmen sind Relationsgefühle; wer sie bejaht und fordert, bejaht und fordert ein Interessiertsein am Nächsten um des Nächsten willen, und zwar in unserer Beziehung eine Hebung seiner leiblichen Not um dieser Not willen. Zugleich liegt es aber anderseits in der Sachlage begründet, daß das Interessiertsein an der Stillung der Not selbst sehr enge Kreise zieht, sich auf die Fälle schreiender Not beschränkt (vgl. barmherzigen Samariter und Matth. 25), bei denen nicht erst irgendeine sekundäre Reflexion, sondern unmittelbar das Mitleidsgefühl zur Tat drängen soll, und sodann und vor allem liegt der Hauptton bei Jesus mehr noch als auf dem Interesse an der leiblichen Not des andern, auf der Einübung der Jüngerseele in jene Relationsgefühle, und zwar einer Einübung um der Rettung der Jüngerseele willen. So ist die Erzählung vom barmherzigen Samariter eine nähere Unterausführung zu der Frage,

was man tun müsse, um das ewige Leben zu ererben (Luk. 10, 25). Umgekehrt warnt das Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus (Luk. 16, 19—31) vor Hartherzigkeit gegen des Nächsten leibliche Not dadurch, daß es zeigt, wie mitleidslose Menschen in die Hölle kommen.

Mit dieser Wahrnehmung stimmt nun die andere Tatsache überein, daß bei vielen Anweisungen Jesu, die ins Gebiet der leiblichen Hilfe gehören, die Frage erwacht, ob Jesus bei der Liebesgesinnung seines Jüngers überhaupt noch am Relationsmoment und nicht vielmehr an anderen Momenten in dieser Liebe interessiert ist. Luk. 14, 12 ff. sagt Jesus, man solle zum Gastmahl nicht seine Verwandten und Freunde und reichen Nachbarn einladen, sondern lieber die Armen und Krüppel. Als Grund denken wir da sofort: „Weil sie eben bedürftig sind, die anderen aber nicht." Jesus aber hat etwas ganz anderes im Sinn: „Die Armen können es dir nicht wieder vergelten, während die andern dies tun können und werden." Ich will daraus durchaus nicht schließen, daß es Jesu hier also gar nicht auf die Notstillung, zu der die Liebe drängt, angekommen sei. Aber vor allem liegt ihm am Herzen, in der Liebe die Reinheit, die Selbstlosigkeit, die in keiner Weise an irdischen Lohn denkt oder gar mit ihm rechnet, zu betonen. In gleicher Richtung liegt das Gebot, da zu leihen, wo man auf Rückzahlung nicht hoffen darf (Luk. 6, 34), und wie wenig diese Gedankenrichtung — ein Einwand, der vielleicht auch hier aufsteigen kann — bloß lukanisch ist, zeigt außer Stellen wie Mark. 9, 37 u. Par. (Preis dessen, wer ein Kind aufnimmt) und Matth. 25, 40 (Aufnahme derer, die den Geringsten unter Jesu Brüdern in leiblicher Not helfen, ins Reich Gottes) auch das Gebot der Feindesliebe (Matth. 5, 43 ff. = Luk. 6, 27 ff.), das seinen leitenden Gesichtspunkt nicht in der Erwägung hat: es solle doch allen Menschen in ihrer Not geholfen werden, darum auch den Feinden — sondern vielmehr in dem Satz: „Wenn ihr liebt, die euch lieben, welchen Lohn habt ihr? tun nicht dasselbe auch die Zöllner und Heiden? Ihr aber sollt vollkommen sein, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist", der auch den Bösen, seinen Feinden, mit Sonnenschein und Regen helfe. Es geht

Jesu auch hier um die Reinheit und Selbstlosigkeit der Liebe, d. h. darum, daß man auch da von Herzen Gutes tue, wo man keinen Lohn in Aussicht hat und — dies kommt hier noch hinzu — wo man Zorn und Rachsucht erst überwinden muß (vgl. Matth. 5, 22). Man kann auch sagen: Es kommt Jesu auf die Selbstverleugnung in der Nächstenliebe an, auf die Verleugnung des selbstsüchtigen, sein eignes Ich behauptenden Menschen, und damit auf jene Vollkommenheit, der, ebenso wie der die Welt bzw. das weltlüsterne Selbst verleugnenden Gottesliebe, der himmlische Lohn werden kann.

Ja, es gibt Stellen, in denen es sich tatsächlich zwar auch um ein Verhalten zum Nächsten handelt, in denen aber selbst das Moment der Nächstenliebe und damit natürlich erst recht das mit ihr gegebene Interesse am leiblichen Wohl des andern noch stärker zurücktritt, z. B., wenn Jesus den reichlichen Jüngling auffordert, daß er seine Güter verkaufen und das Geld „den Armen" geben solle. Mit Grund haben wir diese Stelle bereits im vorigen Abschnitt, der von der Gottesliebe handelte, besprochen; denn der reiche Jüngling soll durch Befolgung dieses Befehls zeigen, daß er nicht an seinem Reichtum hängt, sondern Gott von ganzem Herzen liebt. Es handelt sich also um eine Forderung der radikalen Gottesliebe. Nun wird man zwar auch das Moment der Nächstenliebe nicht übersehen dürfen; es liegt darin, daß das Geld den Armen gegeben werden soll, denn sonst — ohne die Berücksichtigung der Nächstenliebe — hätte Jesus ja auch fordern können, daß der Jüngling nur überhaupt das Ärgernis von sich tun soll, etwa indem er sein Hab und Gut einfach verließ oder sein Geld ins Meer warf. Aber das Moment der Nächstenliebe taucht nur gerade auf und verbleibt in derselben Unbestimmtheit und Allgemeinheit wie „die Armen" selbst. Der Akzent liegt auf der Gottesliebe, und ähnlich mag es bei dem Gebot, wahllos an jeden Verlangenden zu geben und zu borgen, liegen (Matth. 5, 42 = Luk. 6, 30[a], verstärkt durch *παντί*).

Am weitesten in der Zurückdrängung des Relationsmomentes in der Nächstenliebe, ja ihrer selbst, gehen endlich jedoch die Fälle, in denen die Frage entsteht, ob in ihnen die das natürliche Selbst

verleugnende Gesinnung nicht geradezu auf Kosten des seelischen Wohls des anderen betont ist, z. B. Matth. 5, 39 f: „Dem, der dich auf die (rechte) Wange schlägt, reiche die andre auch dar, und dem, der mit dir rechten und deinen Leibrock nehmen will, laß auch den Mantel" (vgl. Luk. 6, 29) und Luk. 6, 30: „Von dem, der das Deine nimmt, fordere es nicht zurück" [1]). Doch kommen wir hiermit bereits auf jenes Gebiet, das wir unter dem Motto der seelischen Nächstenhilfe betrachten wollen, und es sei darum nur noch das, was wir bezüglich der leiblichen Hilfeleistungen gesehen haben, dahin zusammengefaßt, daß die von Troeltsch behauptete Gewinnung der Seele des anderen durch solches Verhalten nirgends erwähnt wird, und daß der tiefste Sinn der auf leibliche Hilfe gehenden Forderungen nun zwar auch nicht umgekehrt in leiblicher Förderung der Mitmenschen zu suchen ist, sondern in der Bewährung der Tugenden des Erbarmens, des Mitleids, der Nächstenliebe. Hierin ist zwar das Interesse an der Stillung der Not des andern mitgesetzt, aber eben auch nur mitgesetzt, und vor allem kommt die Reinheit, Selbstlosigkeit, Selbstverleugnung dieser Nächstenliebe für Jesus in Betracht, ja manchmal die Selbstverleugnung auf Kosten der „Nächstenliebe", und die Gottesliebe mehr als die Nächstenliebe. Wenn Troeltsch darum sagt, daß bei Jesu Forderungen die Liebe immer einigermaßen den Charakter der Selbstverleugnung hat, so kann ich dies nur unterschreiben, muß es sogar noch viel mehr betonen [2]), und daß die Nächstenliebe um Gottes und nicht um des Menschen willen gefordert sei, kann ich mit der Einschränkung, daß in Mitleid und Liebe die leibliche Notstillung des andern etwas vom Charakter des Selbstzwecks bekommt, gutheißen, nur daß die Interessen Gottes, die damit erfüllt werden sollen, nicht, wie Troeltsch

---

1) Zu dem aus den rabbinischen Parallelen zu ermittelnden Sinn der einzelnen Anweisungen von Matth. 5, 38—42 s. jetzt Fiebig, Jesu Worte über die Feindesliebe, Theol. Stud. u. Krit. 1918, 46 ff.

2) Auch Kattenbusch betont dies stark in dem Aufsatz „Über Feindesliebe im Sinne des Christentums", Theol. Stud. u. Krit. 1916, S. 16.

meint, auf die Gewinnung der Seele des andern, sondern auf die Selbstheiligung des Jüngers für Gott gehen.

Doch nun zum Verhalten gegenüber der Seele des Nächsten! Wenn auch, wie wir sahen, im allgemeinen die Hilfeleistungen in leiblicher Beziehung in keine Beziehung zur Seele des andern gesetzt sind, so haben wir doch hier zunächst noch jene Fälle zu besprechen, auf die unsere Erörterung der leiblichen Beziehungen soeben hinausgekommen war, nämlich die Gruppe der Worte, die von unserm Verhalten gegenüber einem Unrecht, das uns auf dem Gebiet des leiblich-äußeren Lebens geschieht, sprechen, und bei denen unser erster Eindruck dahin geht, daß wenn wir sie ihrem Buchstaben nach befolgen, wir dem andern in Wirklichkeit nicht so sehr leiblich nützen, als seelisch schaden. Oder heißt es nicht die Seele des andern in Gefahr bringen, wenn ich jemandem, der mich auf die (rechte) Wange schlägt, auch noch die andere reiche, oder wenn ich jemandem, der mir zu Unrecht den Leibrock nehmen will, auch noch den Mantel lasse, oder auch nur wenn ich das Entwendete von ihm nicht zurückfordere? Am schärfsten und allgemeinsten drückt Jesus das Negative, das er in unserer Beziehung meint, mit dem Worte aus: „Ich sage euch, daß ihr dem Bösen nicht Widerstand leisten sollt" (Matth. 5, 39). — Nun spricht zwar Troeltsch davon, daß wir nach Jesus die böse Gesinnung des andern durch Güte zerschmelzen und ihn durch Beschämung gewinnen sollen. Doch habe ich, falls er hierbei auch an unsere Stellen denkt, ernstliche Bedenken dagegen geltend zu machen. Daß Jesus in ihnen das Verfahren der Beschämung im Sinne hat, erscheint mir nämlich höchst unwahrscheinlich [1]). Einmal liegt es nicht so nahe, daß es einer ausdrücklichen Hervorhebung nicht bedurft hätte, sie aber fehlt gänzlich; sodann ist es schwer denkbar, daß Jesus so allgemein vom Nichtwiderstandleisten die Überwindung des Bösen sollte erwartet haben. Vielmehr kann man mit großer Bestimmtheit sagen, daß er bei unseren Worten nur daran gedacht hat, wie sein Jünger alles Rache- und Zorngefühl in sich überwinden muß. Während es

1) Auch Kattenbusch a. a. O. S. 25 denkt auf Grund von Röm. 12 an Beschämung.

früher hieß: „Auge um Auge, Zahn um Zahn“ (Matth. 5, 38), sollen sich die Seinen so in Zucht haben, so ihre nach Wiedervergeltung drängende Natur verleugnen können, daß sie, anstatt zu zürnen und zu schelten (Matth. 5, 22), sich alles Unrecht gefallen lassen. — Aber nun sollen sie dem Bösen gar etwas „Gutes“ antun, sich also nicht bloß negativ duldend, sondern sogar positiv tätig zu ihm verhalten? Auch hier wird man mit der Deutung auf Beschämung oder innere Förderung des andern recht vorsichtig sein müssen. Wenn Jesus der Forderung, dem Bösen nicht Widerstand zu leisten, als positive Ergänzung hinzufügt, „sondern wer dich auf die (rechte) Wange schlägt, dem reiche auch die andre dar“ (Matth. 5, 39 = Luk. 6, 29) „und wer mit dir rechten und deinen Leibrock nehmen will, dem laß auch den Mantel“ (Matth. 5, 40), so könnte an sich gewiß an die Beschämung des andern gedacht sein, aber es gelten auch hier die beiden oben gegen solche Interpretation angeführten Bedenken, und weit näher liegt doch die Meinung, daß Jesus nur fortspinnt, was in V. 38 u. 39ª begonnen ist, nämlich den Gedanken der die Rachsucht verleugnenden Gesinnung, und zwar bis zum äußersten Ende: So selbstverleugnend soll sein Jünger sein, so völlig die Rachsucht unterdrücken, daß er sich zu noch weiteren Mißhandlungen und Beraubungen darbietet! Erscheint uns dieser Gedanke recht fremdartig, so verliert er das Fremde, wenn wir auf seinen geistigen Hintergrund blicken, nämlich darauf, daß es Jesu eben auf die völlige Überwindung des Rachegefühles [1]) und auf die völlige Willigkeit, Unrecht zu dulden, ankommt. Nicht bloß nicht an leibliche, sondern auch nicht an seelische Förrdeung des andern wird gedacht sein, sondern an die Selbstheiligung in Freiheit von Rache und wohl auch — dies dürfte Matth. 5, 40 mit anklingen — von Hab und Gut.

Doch will ich mit alledem natürlich nicht sagen, daß Jesu der Gedanke, daß sein Jünger das Seelenheil des andern zu betreiben hat, überhaupt ferngelegen habe. Jesus er-

1) Dies betont auch Kattenbusch, wenigstens, „soweit Jesus Negatives im Sinne hat“ (a. a. O. S. 24 Anm. 1).

läutert die allgemeine Weisung „liebet eure Feinde“ durch die Forderung „bittet für eure Verfolger“ (Matth. 5, 44), was Luk. 6, 27 f. noch durch die Worte erweitert „tut wohl denen, die euch hassen“, und „segnet, die euch verfluchen“. Daß hierbei nicht bloß an die Anwünschung bzw. Herabflehung eines leiblichen Gottessegens, sondern auch eines seelischen gedacht ist, möchte auch ich annehmen; denn das Nächstliegende ist doch dies, daß der, welcher für seine Verfolger beten soll, um ihre Bekehrung vom Bösen beten soll. Aber auch hier scheint es mir eine recht künstliche Annahme zu sein, daß Jesus an eine Bekehrung durch Beschämung gedacht haben soll. Man stelle sich vor: Jesu Jünger soll den Gottessegen auf das Haupt seines Feindes herabflehen, damit der Feind, der dies sieht, von solchem Anblick beschämt werde! Nein, viel näher liegend und der schlichten Wahrhaftigkeit der Seele Jesu entsprechender dürfte auch hier die Deutung sein, daß der Jünger wie für jeden, so auch für seinen Feind beten soll, ja für ihn besonders, und letzteres nicht bloß deshalb, weil der Feind in seiner Bosheit der Hilfe Gottes besonders bedarf, sondern auch und vor allem, weil sich bei solcher Fürbitte für den Feind die Nächstenliebe in ihrer Kraft und Reinheit und Selbstverleugnung am herrlichsten bewährt. Wir haben hier eine ziemlich genaue Parallele zur Feindesliebe auf leiblichem Gebiete vor uns, wie ja auch die betreffenden Weisungen ineinander hängen. Es handelt sich gewiß auch um eine Liebe, die am seelischen Wohl des andern interessiert ist und es zu fördern sucht — wenn auch nicht durch Beschämung [1]) —, aber mehr noch um die Liebe als Tugend des Jüngers selbst.

Ja, wie sehr dann ebenso wie auf dem Gebiet leiblicher Hilfe-

1) Man könnte bei Matth. 5, 47 sagen, daß die Forderung, die Feinde zu grüßen, doch nur Sinn habe, wenn man daran denke, daß die Feinde dadurch beschämt werden sollen, denn der Gruß an sich könne Jesu doch nicht als eine Förderung des Nächsten erscheinen. Letzteres ist gewiß richtig; aber daß es Jesu trotzdem nicht auf Beschämung ankommt, sondern auf die Selbstüberwindung in der Nächstenliebe (hinter der hier das altruistische Moment fast ganz zurücktritt), zeigt der Wortlaut selbst: „Und wenn ihr nur eure Brüder grüßt, was tut ihr Besonderes? Tun nicht dasselbe auch die Heiden?“

leistungen auch im seelischen Verkehr das Interesse am Heil des andern hinter dem an der Bewährung des Jüngers zurücktreten kann, zeigt sich in den Worten Jesu über die Vergebung. Sie ist selbstverständlich für Jesus eine Liebestat im strengen Sinn des Wortes, d. h. also eine Tat, durch die der belasteten Seele des Schuldigen Erleichterung und neuer Mut eingeflößt werden soll. Aber wenn Jesus nicht bloß im Vaterunser (Matth. 6, 12 = Luk. 11, 4), sondern auch Matth. 6, 14f.; 18, 21f.; Mark. 11, 25 und Luk. 6, 37 (vgl. auch das „Richte nicht" hier und Matth. 7, 1f.), die Vergebung so bedingungslos fordert (bei Markus: „wenn ihr dasteht in Gebet, vergebt, wenn ihr etwas habt gegen einen"), so ohne zu berücksichtigen, ob der andere bereut, so zeigt sich eben auch hierin, falls man nicht wiederum den Gedanken der Beschämung einschieben will, wie sehr Jesus vor allem an die Seele des Jüngers denkt, die sich durch Vergebung in der Verleugnung von Zorn und Rache üben soll; nicht aber denkt er ebenso an das Interesse des andern, obgleich die Vergebung eine Handlung ist, die in dessen Seelenleben übergreift. Mit anderen Worten: Was bei Matthäus und Markus zu vermissen ist, das ist die Formulierung, die Lukas bringt, wenn er 17, 3f. sagt: „Wenn dein Bruder sündigt, so bedrohe ihn, und wenn er bereut, so vergib ihm, und wenn er siebenmal am Tage gegen dich sündigt und siebenmal zu dir kommt und sagt: „Ich bereue", so sollst du ihm vergeben." Wahrscheinlich, ja meines Erachtens sicherlich, würde Jesus diese Einschränkung zwar billigen, wofern sie nur als Einschränkung für die Verkündigung der Vergebung, nicht aber für die Vergebung selbst als inneren Seelenzustand des Jüngers gemeint ist [1]); aber es ist doch bezeichnend, daß Jesus nur diesen

1) Muß der Jünger Jesu jedem von Herzen vergeben, weil er Zorn und Rache verleugnet, so ist es umgekehrt ein fluchwürdiges Zeichen der Unbarmherzigkeit (bzw. Gott gegenüber der Undankbarkeit), wenn jemand seinem Nächsten trotz seiner Bitte um Vergebung doch nicht vergibt. Diesen Gedanken hat auch Matth. (vgl. das Gleichnis vom Schalksknecht Matth. 18, 23 ff.), und es tritt in ihm ohne Zweifel eine größere Berücksichtigung der Person des andern bei der Vergebung zutage. Doch handelt es sich auch hier nicht darum, daß die Reue des Schuldigen notwendig sei, damit die Vergebung

letzteren ins Auge faßt, denn die Formulierung des Lukas nimmt sich neben der schroffen Klarheit des Matthäus und Markus als eine nicht ganz glückliche Kompromißformel aus, die gegenüber Matth. 18, 21 f., das die Einschränkung noch nicht kennt, wohl sekundär ist. Demnach wird man sagen dürfen, daß für Jesus bei der Vergebung noch mehr als bei der fürbittenden und wohltuenden Feindesliebe, wofern nicht die Vergebung selbst als Akt der Barmherzigkeit und damit der Feindesliebe auftritt (s. S. 25, Anm. 1), das Moment der seelischen Förderung des Schuldigen hinter dem der Selbstheiligung des Vergebenden zurücktritt[1]).

Jedoch gibt es nun noch eine Reihe von Stellen, bei denen das Seelenheil des Nächsten deutlich im Mittelpunkt des Interesses steht. Man kann sie unter dem Namen „Missionsaufträge", Mission im weiteren Sinn genommen, zusammenfassen. Hierher gehört der Gedanke, daß man den Splitter aus des Bruders Auge ziehen soll (Matth. 7, 5 = Luk. 6, 42), ferner die Anweisung Matth. 18, 15 ff., daß man den sündigenden Bruder zuerst unter vier Augen überführen soll, hilft dies nichts, unter Beisein von 1 oder 2 Zeugen, schließlich in Anwesenheit der Gemeinde; ist auch dies erfolglos, so soll er wie ein Heide oder Zöllner sein. Auch reißt Jesus die Schranke ein, die der tugendstolze Hochmut der Seelenhilfe gegenüber den Verachteten und Ausgestoßenen setzte, und Matth. 9, 13 scheint Jesu erbarmendes Sichabgeben mit ihnen

seiner Seele nicht schade, sondern nütze; vielmehr gewinnt das Relationsmoment in der Vergebung hier lediglich dadurch an Ton, daß die Vergebung als Barmherzigkeit auftritt, die sich dem Flehen des andern nicht verschließen darf.

1) Alleiniger Orientierungspunkt sogar ist die Selbstheiligung des Jüngers in den Stellen über die Versöhnlichkeit, da nur bei ihrer Übung der Jünger in dem Gott allein wohlgefälligen Zustande des Friedens mit den Mitmenschen (vgl. Matth. 5, 9) vor den Altar treten kann — so wird Matth. 5, 23 f. gemeint sein — und da er umgekehrt bei Unversöhnlichkeit fürchten muß, um seiner Schuld gegen seinen Widersacher willen für ewig verloren zu gehen (Matth. 5, 25 f.). Doch ist in diesen Stellen die Nichtberücksichtigung des Heils des andern nicht auffällig, sofern der Jünger selbst als der Schuldige gedacht ist, was bei V. 25 f. zweifellos, bei V. 23 f. höchstwahrscheinlich der Fall ist.

als vorbildlich auch für die andern hinzustellen. Endlich kommen hier die eigentlichen Missionsbefehle in Betracht. Matth. 10, 1ff. (u. Par.) sendet Jesus die zwölf Jünger aus, zu heilen und das nahe Gottesreich zu verkünden. Bei Lukas ferner beschränkt er diese Aussendung nicht auf die zwölf, die hier als Apostel von den übrigen Jüngern unterschieden werden (6, 13), sondern wie Jesus bei Luk. 9, 60 zu dem einen Nachfolger sagt: „Du aber gehe fort und verkünde das Reich Gottes", so sendet er Luk. 10, 1ff., 70 bzw. 72 auf die Mission aus. — Aber auch diese Stellen bezeugen kein Zerschmelzen der Gesinnung des Nichtjüngers durch die Gottesliebe oder gar seine Beschämung. Dazu ist die Arbeit des Jüngers an der Seele des andern — daß ich so sage — doch zu wenig als glutvoll und des verzehrenden Eifers voll gedacht. Matth. 7, 3ff. bringt die Mahnung, ja nicht den Splitter aus des Bruders Auge eher entfernen zu wollen, als man den Balken aus dem eignen Auge entfernt hat (vgl. auch das Wort gegen die Proselytenmacherei der Pharisäer Matth. 23, 15), und die andern Stellen setzen der Seelsorge- bzw. Missionsarbeit doch auch Schranken, und zwar nicht nur an der Nationalgrenze, die dann das Wort des Auferstandenen Matth. 28, 19 aufhebt, sondern auch, was hier noch wichtiger ist, an der Verstocktheit der Menschen. Wo man die Jünger nicht aufnimmt, sollen sie sich nicht aufhalten, sondern weiter ziehen und die Leute dem Gottesgericht überlassen (Mark. 2, 11 = Matth. 10, 14 = Luk. 9, 5; 10, 10f.). Nicht so sehr Bekehrung der Seelen durch Zerschmelzung widerstrebender Seelen im Feuer der Gottesliebe ist der Charakter dieser Mission, als die Menschen unter den Schall des Evangeliums vom nahen Reich Gottes zu bringen, und je nachdem sie nun beschaffen sind (vgl. das Gleichnis vom viererlei Acker), werden sie sich zu ihm stellen, und wo man die Jünger nicht aufnimmt und sie nicht hört, da heißt es: Weiter ziehen! Ja, man kann fragen, ob diese Art Mission nicht besser als Erntedenn als Sämannsarbeit zu bezeichnen ist (vgl., daß bei Matth. 10 und Luk. 10 die Aussendung durch die Aufforderung zum Gebet um Arbeiter für Gottes große Ernte eingeleitet wird); so sehr handelt es sich weniger um Überwindung Widerstrebender als um Samm-

lung der „Würdigen“ (Matth. 10, 11), der Friedenskinder (Luk. 10, 6), nur daß natürlich das Sammeln ein inneres Zurüsten der Seele, ein Zur-Reife-Bringen der von Gott gepflanzten Pflanze bedeutet. Aber von einem Zerschmelzen zu reden, scheint mir, wie gesagt, doch auch im Hinblick auf diese Missionsstellen nicht glücklich zu sein. Und erst recht paßt auf sie der Ausdruck „Beschämung“ nicht. Denn es handelt sich bei ihnen ja gar nicht um Leute, die dem Jünger persönlich unrecht taten, auch Matth. 18, 15 nicht[1]). Und so sehr dieser Umstand einerseits dafür zeugt, daß hier für den Jünger das Interesse am Seelenheil des andern (und nicht das am eigenen Heil) ausschlaggebend ist, so bündig schließt er anderseits die Meinung aus, daß hier bei der Förderung der Seele des Nächsten an eine Förderung durch Beschämung zu denken sei. — Zusammenfassend läßt sich mithin von der Seelenhilfe, die Jesu Jünger dem Nächsten schuldig sei, sagen, daß sie zwar durchaus von Jesus gefordert wird, aber doch nicht in dem Umfang und mit der Betonung, die ihr Troeltsch zuschreibt. Nicht nur schließt die Forderung der leiblichen Hilfe die seelische nicht mit ein, sondern auch das Gebot der seelischen Hilfe ist meist mehr oder weniger hauptsächlich vom Interesse an der Jüngerseele und nur mehr nebensächlich von dem an der Seele des andern bestimmt, ja letztere würde bei buchstäblicher Erfüllung mancher Weisungen eher Schaden leiden als gefördert werden. Von Zerschmelzung aber der Seele des Nächsten durch Gottesliebe und ihrer Beschämung ist nirgends die Rede, und zwar kommen diese Gesichtspunkte auch bzw. erst recht nicht für die an Zahl selteneren Stellen in Betracht, in denen die seelische Nächstenhilfe im Mittelpunkt des Interesses steht.

3.

Schließlich seien noch eine Reihe von Bedenken erwähnt, die mehr lose miteinander zusammenhängen, sich jedoch alle auf die richtige Erfassung der Reich-Gottes-Predigt Jesu beziehen.

1) Das εἰς σέ in Matth. 18, 15 ist wohl späterer Zusatz.

Unzweifelhaft steht der Begriff des Reiches Gottes im Mittelpunkt der Botschaft Jesu. Das Gottesreich ist das Heilsgut, dessen Verwirklichung nahe bevorsteht, und Teilnahme an ihm ist das höchste Ziel, zu dem der Mensch berufen ist. Von hier aus erscheinen mir nun aber etliche Formulierungen von Troeltsch als zu mystisch gefaßt, z. B. wenn er davon redet, daß Gott die Seele im Gewissensgebot an sich zieht, oder daß in der Gottesliebe der Mensch in Gott hineingezogen werde. In Wirklichkeit findet sich beim synoptischen Jesus zur Bestimmung des Verhältnisses zwischen Gott und uns Menschen kein einziges mystisches Wort, ich meine kein Wort, das auf ein Ineinanderfließen beider deutet. Denn auch das Gebot der Liebe zu Gott wahrt durchaus die Kluft zwischen dem menschlichen Ich und dem göttlichen Du, und die wenigen Worte über den Gottesgeist im Menschen — vielleicht vom Pauliner Lukas durch 11, 13 vermehrt — ändern hieran noch nichts. Erst das religiöse Erlebnis vom erhöhten Herrn brachte in die Christenheit die Mystik (Paulus und Johannes), und erst auf dem Wege der Christusmystik kam es zur Gottesmystik, wie dies namentlich das Verhältnis von Johannesevangelium und Johannesbriefen verdeutlicht.

Ebenso finde ich die Formulierung, daß die Menschenseele in der Selbstaufopferung an Gott ihren unendlichen Wert finde, nicht eben glücklich. Zwar hütet sich Troeltsch wohlweislich davor, Jesu die moderne Meinung unterzulegen, als ob die Seele des Menschen an sich unendlich wertvoll sei, vielmehr habe erst die durch ihre Entwicklung positiv gestaltete Seele unendlichen Wert. Jedoch möchte ich diese ja heute so beliebte Redeweise vom unendlichen Wert der Menschenseele wenigstens in einer rein historischen Darstellung der Ethik Jesu überhaupt lieber nicht gebraucht wissen, denn Jesus spricht nie von einer Seele in unserem Sinne, d. h. im Sinne einer höheren bzw. zu Höherem berufenen geistigen Potenz im menschlichen Ich, sondern wo er von der „Seele" redet, da meint er das, was wir heute „Leben" oder „Lebenskraft" oder noch allgemeiner „Ich" nennen (Matth. 6, 25; 10, 39; 11, 29; 16, 26; 20, 28; 22, 37; 26, 38 u. Par.; Mark. 3, 4; Luk. 9, 55; 12, 19. 20; 14, 26; 17, 33;

21, 19; aber auch Matth. 10, 28 [1]), und wie physiologisch er diese „Seele" denkt, erhellt daraus, daß er zwar die Kleidung zu dem Leibe, aber die „leibliche" Nahrung zu der „Seele" in Beziehung setzen kann (Matth. 6, 25 = Luk. 12, 22; vgl. auch Luk. 12, 19 f.). Vielmehr ist die Frage, die sich in unserer Beziehung jeder vorlegen soll, nicht dahin zu formulieren: „Wie rette ich meine Seele?", sondern: „Wie bleibe ich am Leben? bzw. was tue ich, daß ich nicht mit Leib und Leben zur Hölle fahre, sondern Teil am Reiche Gottes und damit das ewige Leben erhalte?"

Was nun das Reich Gottes selbst anbetrifft, so ist es für Jesus auch meines Erachtens grundsätzlich eine eschatologische Größe, und auch darin stimme ich Troeltsch zu, daß abgesehen von gelegentlich stärkster Betonung seiner in Jesu Person und Wirken gegebenen unmittelbaren Nähe (vgl. bes. Matth. 12, 28 = Luk. 11, 20), der Gegenwartscharakter, den der Reichs-Gottes-Begriff an einigen Stellen hat, dadurch zustande kommt, daß die, welche dem Evangelium glauben, schon jetzt Söhne des Reiches heißen und somit in ihnen das Reich Gottes gewissermaßen schon gegenwärtig ist (Matth. 13, 24 ff., vgl. V. 36 ff.; hierin gehören auch die Gleichnisse vom Fischnetz Matth. 13, 47 ff., vom Senfkorn Matth. 13, 31 ff. u. Par., vom Sauerteig Matth. 13, 33 = Luk. 13, 20 f., nur daß letztere mit einem nicht ganz kurzen Zeitraum bis zum Kommen des Reiches zu rechnen scheinen). Aber wie kommt Troeltsch dazu, das Gericht erst hinter das Kommen des Reiches zu setzen? In Wirklichkeit erfolgt beim Kommen des Reiches, das mit der Parusie des Menschensohnes

---

1) Am ehesten könnte man hier, wegen der Gegenüberstellung von „Leib töten" und „Seele töten" (Luk. 12. 4 hat sie nicht) versucht sein, „Seele" im heutigen Sinne zu fassen. Aber daß die Gegenüberstellung von „Leib" und „Seele" an sich dazu nicht zwingt, zeigt Matth. 6, 25 schlagend, und die obige Fassung von „Seele", die durch Matth. 6, 25; 10, 39; Mark. 3, 4, Luk. 12, 19 f.; 14, 26 vgl. Matth. 2, 20 geboten wird, gibt auch hier einen sehr guten Sinn, insofern als mit dem leiblichen Märtyrertod eines Jüngers noch nicht sein „Leben" verloren ist, bzw. er verliert es wohl (scil. für diese Welt), wird es aber (für jene) finden (Matth. 10, 39).

zusammenfällt, auch das Gericht, durch das die einen für das Reich angenommen, die andern in die Hölle verstoßen werden (vgl. Matth. 24, 37ff.; 25, 31ff.) [1]). Denn daß im Gleichnis vom Abendmahl ein Unwürdiger ausgestoßen wird, also zunächst in den Hochzeitssaal mithineingekommen war (Matth. 22, 11ff., Lukas hat diesen Zug nicht), darf doch nicht dahin gedeutet werden, daß erst, nachdem das Reich gekommen ist, das Gericht stattfindet, da diese Aussonderung hier, bei der unter den Würdigen *einer* ausgestoßen wird, etwas ganz anderes ist als das Gericht, bei dem *alle* gerichtet werden und die Mehrzahl, und nicht bloß einige Heuchler unter den Gläubigen, verstoßen werden. Und was von dieser Gerichtsscheidung aller in Gerettete und Verworfene im Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen und vom Fischnetz gesagt wird, das geht auf das proleptisch genannte Reich Gottes, nicht auf das eigentliche Reich, welch letzteres vielmehr erst durchs Gericht aus ersterem, das einen Mischcharakter trägt, konstituiert wird.

Vor allem aber ist hier die Aufmerksamkeit auf die Frage zu richten, wie es denn mit der *Aufnahme in dieses Gottesreich* steht. — Mit Recht rechnet Troeltsch den Gedanken von *Lohn* und *Vergeltung* zu dem, was bei Jesus nicht die Hauptsache ist. Doch bedarf schon dies einer näheren Erläuterung. Denn einmal ist der Gegenstand des Lohnes, die Aufnahme ins Reich, für Jesus sehr wohl die eine große Hauptsache, und sodann macht seine Verkündigung zum mindesten zunächst doch den Eindruck, daß sie auch den Lohngedanken als solchen recht stark betont. Fast unabläßig verweist Jesus auf Lohn und Vergeltung und sogar oft insofern mit einer überraschenden Unbedenklichkeit, als er den Lohn zwar tatsächlich nur als Folge meint, jedoch dies so ausdrückt, daß der Lohn als Motiv verstanden werden konnte. Dieser Eindruck ist dort am stärksten, wo er auffordert, den himmlischen Lohn zu suchen (z. B. Matth.

1) Die Parabel vom reichen Mann und armen Lazarus Luk. 16, 19ff. scheint das Gericht sogar schon unmittelbar hinter den Tod jedes einzelnen zu legen; doch will Jesus in dieser Stelle über unsere Frage keinen Aufschluß geben und schließt sich darum hier gebräuchlichen Anschauungen an.

6, 20 = Luk. 12, 33) [1]). Dies alles aber fällt um so mehr auf, als die sinnliche Ausmalung des Gottesreiches und seines Lohnes leicht wie ein Motiv für den sinnlichen Menschen klingen und wirken konnte. Dem schärfer eindringenden Blick und dem feineren Abwägen enthüllt es sich jedoch, daß für Jesus ein Guthandeln in nichts anderem als in der Gottes- und Nächstenliebe seinen inneren Gehalt und damit auch seinen bestimmenden Beweggrund hat. Der Hinweis auf den Lohn aber hat seinen inhaltlich berechtigten Grund darin, daß es sich bei Jesu sittlichen Weisungen nicht um unpersönliche Normen, sondern um Äußerungen einer neuen Lebensordnung, einer persönlichen Lebens- und Liebesgemeinschaft zwischen Gott und den Menschen handelt, wobei Gott die Menschen, die ihn lieben, in die kommende, vollendete Gemeinschaft aufnehmen will. Was aber hierüber hinausschießt, das ist auf das Konto der Pädagogik Jesu zu setzen, der mit sinnlicher Ausmalung des von ihm auch in sinnlichen Formen gedachten Gottesreiches [2]), ja mit Motiven des sinnlichen Menschen erst einmal die Menschen in sein Evangelium hineinzuziehen sucht und dies um so mehr tun darf, als alles Weitere gerade bei ihm aufs unerbittlichste zur Selbstaufopferung des eignen Ichs drängt. Nicht der nur Berufene, der, um ins Himmelreich zu kommen oder gar um seiner sinnlichen Güter teilhaftig zu werden, „Gutes" tut, kommt ins Himmelreich [3]), vielmehr tun nur jene „Erwählten", die voll der

1) Am weitesten ginge im Ausdruck wohl Luk. 14, 10 („setz dich auf den letzten Platz, damit der Gastgeber zu dir sage: Freund, rücke herauf!") falls Jesus, was mir allerdings wahrscheinlich ist, hier nicht bloß eine irdische Verhaltungsmaßregel geben will, sondern auch an das Reich Gottes denkt.

2) Daß dies der Fall ist, wird nicht zu bestreiten sein, jedoch handelt es sich eben nur um die Form, und auch bei ihrer Darstellung geht die eigentliche Redeweise in die des Bildes über (z. B. Schlüssel des Himmelreiches), ja in die ausdrückliche Bildrede, wie sie im Gleichnis vorliegt (zu den Übergängen vgl. das Weintrinken Luk. 22, 18 und den Ruf Luk. 14, 15 einerseits und das Gleichnis vom großen Abendmahl anderseits).

3) Bezeichnend ist, wie Jesus das Streben der Zebedaiden nach dem himmlischen Lohn der Ehrenplätze an seiner Seite mit der Bemerkung abweist, daß sie als seine Jünger auf alle Fälle werden wie er leiden müssen,

Liebe zu Gott und dem Nächsten sind, wirklich „Gutes" und kommen ins Himmelreich. Doch, wie gesagt, liegt hier wohl keine Differenz gegenüber den — nur vielleicht zu knappen — Ausführungen von Troeltsch vor.

Wohl aber meine ich, daß er für die Frage, wer nun am Reiche Gottes teilhaben dürfe, die Momente der Vergebung und des Glaubens, speziell des an Jesus, nicht gehörig genug betont. Übersehen hat Troeltsch Vergebung und Gottesglauben ja nicht. Er sieht ihre Bedeutung innerhalb der Verkündigung Jesu darin, daß sie einmal die Motive zum Gutsein stärken und über die Hemmnisse hinweghelfen, und daß sie sodann im Verhältnis zu Gott neben das Hochgefühl des mit Gott einigseins die Demut des auf Gottes Gnade gewiesenen Sünders stellen und ins Verhältnis zum Mitmenschen als neues Band das Mitgefühl gemeinsamer Bedürftigkeit und die gegenseitige Vergebungsbereitschaft fügen. Auch erklärt sich Troeltsch die Betonung, die jene beiden Momente der Vergebung und des Glaubens bei Jesus haben, daraus, daß Jesu Grundforderungen der von Sündenschuld Gedrückte leichter verstand als der Gerechte. Ich meine nun aber, daß dies alles noch zu wenig sagt; denn es wird der Bedeutung, welche für den Eintritt ins Reich Gottes der Vergebung und dem Glauben, namentlich dem an Jesus, nach Jesu Verkündigung zukommt, noch zu wenig gerecht.

Dabei ist es zunächst wohl wahr, daß Jesus den Eintritt ins Himmelreich einem bestimmten aus der Gottes- und Nächstenliebe stammenden Verhalten in Aussicht stellt. Wer sanftmütig und barmherzig ist, wer Frieden stiftet und im Verborgenen betet und Almosen gibt, wer den Willen des himmlischen Vaters tut und treu mit den Talenten, die er bekam, wuchert usw., der kommt ins Himmelreich. Umgekehrt kommt in die Verdammnis, wer z. B. seinen Bruder „Gottloser" schimpft oder den heiligen Geist lästert u. ä. Und ich glaube auch nicht, daß man den Sinn aller dieser Stellen umbiegen und sagen darf, Jesus nenne hier nicht die Bedingungen für den Eintritt ins Reich, sondern

daß aber die Verleihung der Ehrenplätze in Gottes Ratschluß steht (Mark. 10, 35 ff.).

beschreibe nur das Ideal eines Gotteskindes. Gegen solche Umdeutung stehen doch die Worte zu klar und hart. Umgekehrt werden wir vielmehr, da Jesus als praktischer Volksprediger im einzelnen Fall meistens immer nur eine, ihm im konkreten Augenblick gerade wichtige Bedingung nennt, aus allen Stellen ein Gesamtbild des Menschen zu komponieren haben, wie er sein muß, soll er ins Reich eingehen können. Und dabei werden wir dann einerseits sehen, wie die einzelnen Züge nicht zufällig nebeneinanderstehen, sondern sämtlich Ausprägungen der einen großen Grundgesinnung des Jüngers, der Gottes- und Nächstenliebe, sind, und wie anderseits es auf kein Gegeneinander-Aufrechnen der guten und bösen Züge ankommen kann, sondern das Fehlen irgendeines guten Zuges und das Vorhandensein irgendeines bösen sofort ein Manko an der Grundgesinnung darstellt, das den Weg ins Himmelreich versperrt. — Um so mehr aber hat dann auch für Jesus die Frage brennend sein müssen, welche die Jünger ihm in einem Einzelfall vorgelegt haben: „Wer kann gerettet werden?“ (Mark. 10, 26 u. Par.). Denn er war ein viel zu scharfer Beobachter, um übersehen zu können, wie wenig die Menschen tatsächlich seiner radikalen Forderung genügten. Und er hat es auch nicht übersehen. Gleich für den Anfang seiner Wirksamkeit fassen die Evangelisten (Mark. 1, 15 = Matth. 4, 17) seine Predigt in das Thema des Täufers zusammen: Das Reich ist nahe; so tuet Buße! Und wie er über die Menschen dachte, das zeigt blitzartig eine Stelle wie Matth. 7, 11 = Luk. 11, 13, wo er so ganz nebenbei, wie etwas selbstverständlich Unbestreitbares, das Argsein der Menschen behauptet, oder man denke auch an die Beschreibung dessen, was dem Menschen im Herzen lebt Matth. 15, 19 = Mark. 7, 21 f.: arge Gedanken, Mord, Ehebruch, Unzucht, Diebstahl, falsch Zeugnis, Lästerung (Mark. hat statt „falsch Zeugnis“ noch: Habsucht, Bosheit, List, Schwelgerei, böser Blick, Hochmut, Unverstand). Man beachte ferner, daß umgekehrt jeder Preis des Menschenherzens bezüglich seiner Fähigkeit zur Gottes- und Nächstenliebe fehlt — übrigens bei gleichzeitiger Anerkennung dessen, was an ihm anzuerkennen ist, nämlich außer der Klugheit z. B. auch Elternliebe und Freundesliebe — und

man wird die Bedeutung der beiden angeführten generellen Aussagen nicht verkennen können [1]).

Aber gab es nicht Ausnahmen? Wo blieben die Frommen? In der Frömmigkeit der Musterfrommen seiner Tage sah Jesus nur Schein und Heuchelei; wenn ihnen nichts fehlte, so fehlte ihnen doch die Liebe zu Gott, die wirklich Gotte lebt und Gotte demütig dient, und die Liebe zum Nächsten, die sich seiner selbstlos erbarmt, und damit fehlte ihnen gerade das Herzstück der Frömmigkeit. Und die übrigen? Auch hier ist die Erzählung vom reichen Jüngling bezeichnend. Hier ist einmal jemand, der von sich sagen darf, er habe alle 10 Gebote von Jugend auf gehalten; denn als er dies sagt, sah ihn Jesus an und gewann ihn lieb (Mark. 10, 21). Und doch! Auch ihm ist das Reich verschlossen; auch ihm fehlt, wie Jesus zu seinem Schmerz feststellen muß, noch die rechte Gottesliebe. Dabei kann gerade auch diese Geschichte zeigen, wie Jesus in unserer Beziehung sich nicht von einem vorgefaßten Dogma von der allgemeinen Verderbtheit der Menschen leiten läßt; vielmehr schöpft er in seinen Urteilen ganz aus der Empirie und bleibt auch im wesentlichen innerhalb ihrer [2]). Und wo er im einzelnen Ansätze zum wirklich Guten sieht, erkennt er sie unvoreingenommen an, so beim reichen Jüngling oder bei jenem Schriftgelehrten, der ihm, da er das Doppelgebot der Liebe gut mit seinen Gedanken erfaßt, als „nicht fern vom Reiche Gottes" befindlich erscheint (Mark. 12, 34). Auch möchte ich nicht leugnen, daß in Erzählungen wie vom barmherzigen Samariter oder vom armen Lazarus Beobachtungen des wirklichen Lebens stecken können. Jedoch ist Jesu unseren Berichten zufolge nie ein Mensch begegnet, dem er hätte sagen können, daß seine Liebe so vollkommen sei, daß er um ihretwillen ins Reich Gottes eingehen könne [3]). Vielmehr bedürfen alle der Buße, der Sinnesänderung, und das

1) Vgl. auch noch die Ausdrücke „arges und ehebrecherisches Geschlecht" Matth. 12, 39 (16, 4) vgl. Luk. 11, 29, „ungläubiges und verkehrtes Geschlecht" Matth. 17, 17 vgl. Mark. 9, 19 und Luk. 9, 41, „ehebrecherisches und sündiges Geschlecht" Mark. 8, 38.

2) Vgl. „ihr, die ihr arg seid" und „dieses ehebrecherische Geschlecht".

3) Zu der Seligpreisung der Zwölf s. u. S. 41 ff.

ist das Verderben von Bethsaida, Chorazin und Kapernaum, daß sie trotz Jesu Wirken nicht Buße taten (Matth. 11, 20ff. = Luk. 10, 13ff.), ja es ist das Verderben dieses Geschlechts (Matth. 12, 41 = Luk. 11, 32), so daß sie alle, tun sie nicht Buße, wie die Galiläer, die Pilatus schlachtete und die Leute von Siloah, die der Turm erschlug, umkommen werden (Luk. 13, 1ff.). Und hieran ändert auch das Wort Luk. 15, 7 von den „99 Gerechten, welche die Buße nicht nötig haben", nichts. Denn Jesus will hier nur mit recht starkem Ausdruck deutlich machen, wie sehr Gott sich über einen umkehrenden Sünder freut, um dadurch seinen Verkehr mit Zöllnern und Sündern gegenüber den Pharisäern und Schriftgelehrten zu rechtfertigen. Aber nicht behauptet Jesus, daß es solche Gerechte gebe, oder daß er sie kenne; ja selbst, daß er ihr Vorhandensein für möglich hielt, ist zwar nicht ausgeschlossen, aber auf Grund seiner sonst bezeugten Erfahrung zu bezweifeln [1]). Meint man aber doch — und der Vergleich mit Mark. 2, 15ff. legt das nahe —, daß Jesus hier nicht nur fiktiv gesprochen hat, sondern an bestimmte Menschen gedacht hat, dann stößt man bei dem Suchen nach ihnen unausweichlich auf das dritte Gleichnis von Luk. 15, und zwar in ihm auf die Gestalt des älteren Bruders des verlorenen Sohnes: Er ist so einer, welcher der Umkehr nicht bedarf, da er in des Vaters Hause und Geboten geblieben war. Und doch, wie sehr bedarf gerade er mit seiner Lieblosigkeit und seinem Hochmut der Umkehr, der Buße! Mit anderen Worten: Denkt Jesus wirklich an bestimmte Menschen, so können dies nur die Tugendsamen im jüdischen Volk sein, etwa wie Mark. 2, 17 die Pharisäer selbst, die ja auch Luk. 15, 1f. eingeführt sind; dann aber schließt er sich entweder in der Formulierung ernsthaft dem Sprachgebrauch an und versteht unter Buße die Umkehr von einem äußerlich lasterhaften Leben, oder es muß im Ton seiner Stimme hörbar gewesen sein, daß er von jenen Tugendsamen ironisch als von den sogenannten Gerechten sprach. Doch wie dem auch sein mag, jedenfalls sollte man unsere Stelle nicht

1) Wie wenig man unser durch das Gleichnis von 100 Schafen geformtes Wort pressen darf, zeigt auch die Jesu Ansicht ganz unmöglich wiederspiegelnde Zahlenverteilung: 99 Gerechte und 1 Sünder!

dagegen anführen, daß nach Jesu Erfahrung und Meinung alle der Buße bedürfen.

Solche Buße aber muß zur Bitte um Vergebung führen. Und sie gilt Jesu nicht bloß als hin und wieder oder gar bloß als einmal nötig, sondern sie stellt den allein richtigen Grundton im Verkehr mit Gott dar. Dies hat Jesus im Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner (Luk. 18, 9 ff.) unmißverständlich zum Ausdruck gebracht, und wenn auch einzelnes an der Form dieses Gleichnisses (z. B. der Ausdruck „gerechtfertigt" V. 14) vielleicht auf das Konto des Lukas geht, so ist doch sicherlich die zentrale Bedeutung, die es der Bitte um Sündenvergebung zuweist, ursprünglich. Dies wird u. a. auch dadurch deutlich, daß Jesus in das Gebet, das die Jünger — wie wir annehmen müssen — tagtäglich (vgl. 4. Bitte) beten sollen, die 5. Bitte aufnahm (Matth. 6, 12 = Luk. 11, 4). — Der Betonung aber der Bitte um Vergebung entspricht die Betonung der Güte Gottes, welche die Vergebung gewährt. Im Dienste dieser Wahrheit stehen die drei Gleichnisse Luk. 15, die alle drei — Matthäus hat nur das Gleichnis vom verlorenen Schaf, und zwar in einem andern Sinn (18, 12 ff.) — deutlich machen sollen, wie sehr Gott mit Freuden bereit ist, den umkehrenden Sünder wieder aufzunehmen und ihm zu vergeben. Ebenso gehört hierher Jesu Wort Mark. 3, 28 ff. (= Matth. 12, 31 f., vgl. Luk, 12, 10), daß den Menschen alle Sünden und Lästerungen (bis auf die ewige Sünde der Lästerung des Geistes) vergeben werden sollen, ein Wort, das in seiner Gelegentlichkeit bezüglich des Moments der (positiven) Sündenvergebung zeigt, wie sehr Jesus sie als die Regel des göttlichen Verhaltens ansieht. Ja, Jesus spricht auch selbst einzelnen die Sündenvergebung zu, so Luk. 7, 36 ff. und Mark. 2, 1 ff., wobei Wernle zu letzterer Stelle mit Recht bemerkt, daß der Anstoß, den die Schriftgelehrten an Jesu Sündenvergeben nehmen, darauf hindeute, daß er dieses öfters geübt habe. — Aus alledem aber dürfte erhellen, daß man das Moment der Vergebung bei einer Darstellung der Verkündigung Jesu stärker als Troeltsch wird zu betonen haben. Es stellt doch nicht bloß, wie es bei Troeltsch den Anschein hat, eine Zugabe zum Wege der Liebe dar, sondern

eher einen selbständigen und konkurrierenden zweiten Weg. Bezeichnet die Forderung, durch Gottes- und Nächstenliebe ins Reich einzugehen, den idealen Weg, so erscheint Jesu bei seiner Einsicht in die Argheit des menschlichen Herzens die Umkehr und die tägliche Bitte um Vergebung und die göttliche Gewährung solcher Vergebung als der Nerv eines — an der nüchternen Wirklichkeit gemessen — rechten Gottesverhältnisses für uns Menschen.

Aber noch mehr halte ich es für einen Mangel der Troeltsch'schen Darstellung, daß er über den Glauben an Jesus so gut wie nichts zu sagen weiß. Denn der berühmte Satz, daß Jesus in das Evangelium, so wie er es verkündigt hat, nicht hineingehört, läßt sich doch erst dann vertreten, wenn man zuvor die Quellen in einer Weise, die weder an ihrem Befund im einzelnen, noch an allgemeinen Erwägungen psychologischer oder dogmatischer Art eine hinreichende Begründung hat, „gereinigt" hat. Vielmehr macht schon Jesu Selbstbezeichnung als „Menschensohn", die er wegen ihres verhüllenden Charakters und wegen ihrer — im Gegensatz zum „Davidssohn"-Titel — transzendenten Messiasvorstellung gewählt zu haben scheint [1]), hinreichend deutlich, daß er sich als den wußte, der das Reich Gottes herabführen (Mark. 14, 62 = Matth. 26, 64; Mark. 13, 26 u. Par., u. a.) und der bei dem dabei erfolgenden Gericht die entscheidende Rolle spielen wird, sei es, daß er selbst richten (z. B. Matth. 25, 31 ff.) oder neben dem Vater als der ausschlaggebende Zeuge stehen wird (z. B. Matth. 10, 32 f.) Damit aber hängt dann innerlich zusammen, daß er auch sein Erdenwirken nicht bloß als Ankündigung des kommenden Reiches, sondern auch als dessen Wegbereitung, ja — bei seiner unmittelbaren Nähe — als den Beginn seiner Herabführung ansah. Es ist in dieser Beziehung Jesu Beelzebubrede (Mark. 3, 23 ff. u. Par.) von allergrößtem Wert. Einmal mag sie uns, formell genommen, zur Warnung dienen, aus der verhältnismäßig geringen Zahl hierher gehöriger Äußerungen

1) Bousſets Versuch in „Kyrios Christos", den Menschensohn-Titel auf das Konto der palästinensischen Urgemeinde zu setzen, halte ich, trotz mancher sehr beachtenswerten Beobachtungen im einzelnen, für mißglückt.

Jesu auf das Nichtvorhandensein derartiger Selbsteinschätzung zu schließen: Nur der alles bisherige Maß übersteigende, blasphemische Angriff der Gegner zwang ihn aus seiner sonstigen, keuschen und demütigen Zurückhaltung hervor! Sodann aber besagt inhaltlich dieses Selbstzeugnis, daß Jesus seine Heilungen Besessener als ein Zeichen dafür ansieht, daß in ihm über den Starken, den Teufel, ein Stärkerer, nämlich der heilige Geist in ihm (Matth. 12, 28, vgl. Mark. 3, 29 f.) bzw. der „Finger Gottes" (Luk. 11, 20) gekommen sei, den Teufel gebunden habe und sein Haus plündere, und daß somit das Reich Gottes bereits hereingebrochen sei (Matth. 12, 28 = Luk. 11, 20). Mag man sich nun auch zu dieser Deutung, die Jesus seinen Heilungen gibt, stellen wie man will, sie als Geheimnis verehren oder zeitgeschichtlich erklären, jedenfalls läßt sie einen tiefen Blick in Jesu Selbsteinschätzung tun: Er fühlt sich als den, der in Gottes Kraft die Teufelsherrschaft bricht und die Gottesherrschaft herabführt. Wieviel mehr aber wird — so werden wir ohne weiteres sagen dürfen — Jesus die Teufelherrschaft überall da gespürt haben, wo er sah, daß die Menschen seinen Weg der Gottes- und Nächstenliebe nicht gingen, und in wieviel höherem Grade als den Erlöser der Leiber wird er sich dementsprechend als den Helfer und Befreier der Seelen empfunden haben! Aber wir können auch belegen, daß beides der Fall war. Zu dem Kapitel von der Herrschaft des Teufels über die Herzen der Menschen gehören z. B. Stellen, wie die vom Feind, der unter den Weizen das Unkraut sät (Matth. 13, 24 ff., vgl. 13, 19) oder vom Mammon Matth. 6, 24, ja schließlich alle Stellen, die von der Sünde des Menschen handeln, weswegen die Bitte der Bewahrung vor dem Bösen zur täglichen Bitte der Jünger gehören soll. Als Helfer der Seelen aber bekannte er sich Mark. 2, 17 (u. Par.): „Nicht haben die Starken den Arzt nötig, sondern die Kranken; ich bin nicht gekommen, Gerechte zu rufen, sondern Sünder." Es ist diese Stelle der Beelzebubrede formell und inhaltlich parallel: formell insofern, als auch hier erst der Angriff der Gegner erfolgen muß, um Jesus zum Reden und Zeugen über sich selbst zu bringen. Inhaltlich aber erinnert unsere Stelle dadurch an

jene Rede, daß Jesus sich auch hier als Helfer der Menschen (gegenüber dem Teufel) darstellt, nur nicht als Helfer ihrer Leiber, sondern als „Arzt" ihrer Seelen. Der Umstand aber, daß Jesus in jenem Augenblick mit der Verwendung dieses Bildes nur seinen Verkehr mit Zöllnern und „Sündern" verteidigen will, beweist nicht, daß er meine, es gebe Menschen, „Starke", „Gerechte", die ihn als Seelenarzt nicht brauchen. Vielmehr gilt auch hier, was bereits oben (S. 36) — zum Teil unter Bezugnahme auf unsere Stelle — über Luk. 15, 7 gesagt war; nur daß Jesus hier wohl sicher nicht fiktiv redet, sondern — wie auch schon ausgeführt — unter den „Starken" und „Gerechten" die Pharisäer versteht. Dies bedeutet dann aber nach dem früher Gesagten, daß er sich hierbei entweder dem Sprachgebrauch anschließt, demzufolge die Zöllner „die Sünder" und die Pharisäer „die Gerechten" waren und dann etwa meint: „Nun gut, was murrt ihr da, daß ich mit den Zöllnern esse und trinke; denn den Arzt brauchen ja nicht die Starken (nämlich ihr), sondern nur die Kranken (nämlich sie); ich kam nicht ‚Gerechte', sondern ‚Sünder' rufen." Oder aber es hat auch hier bei der Verwendung des Sprachgebrauchs der Ton der Ironie deutlich in Jesu Munde geklungen. Keinesfalls aber kann er die Pharisäer als Leute angesehen haben, die ihn in ihrer Stärke und Gerechtigkeit nicht brauchten. Denn gerade ihr Murren mußte ihm ein Beweis sein, wie ihre Gerechtigkeit eben doch nur eine Gerechtigkeit in Anführungsstrichen ist. — Wir aber werden sagen dürfen: Wenn auch vielleicht nicht aprioristisch-dogmatisch, so doch aposterioristisch-empirisch sieht sich Jesus, entsprechend der tatsächlichen Allgemeinheit der Teufelsherrschaft über die Menschenseelen, auch als ihrer aller, die ihm begegnen, Helfer an.

Und dies erhält nun dadurch eine ungeheure Bedeutung, daß die Entscheidung bevorsteht. Das Reich Gottes kommt! In ihm, in seinem Wirken bricht es schon herein! Die Teufel stürzen, und die Gottesherrschaft wird offenbar! Und er ist der, der sich so auf Gottes Seite stellt, daß er sagt, wer ihn aufnimmt, nehme den auf, der ihn gesandt hat (Mark. 9, 37; Matth. 10, 40; Luk.

9, 48), und er sei der Sohn, dem alles vom Vater übergeben sei, und der allein den Vater kenne und offenbar mache (Matth. 11, 27 = Luk. 10, 22). Dadurch bekommt nun aber auch die Stellung zu ihm den Charakter einer Entscheidung über Leben und Tod. Wer die Gotteskraft in ihm höhnisch lästernd ablehnt, macht sich einer unvergebbaren, ewigen Sünde schuldig (Mark. 3, 29), und wer auf sein Wirken hin nicht Buße tut, verfällt dem Gericht, schlimmer als je ein Gottloser früher (Matth. 11, 20 ff. = 10, 13 ff.), denn hier ist mehr als Jonas und Salomon (Matth. 12, 38 ff. = Luk. 11, 29 ff.) [1]). Umgekehrt gilt nun aber auch, daß „selig ist, wer sich nicht an mir ärgert" (Matth. 11, 6 = Luk. 7, 23), und daß selig der Jünger Ohren und Augen sind, da sie sehen und hören, was Propheten und Gerechte [2]) bzw. Könige vergeblich zu sehen und zu hören begehrten (Matth. 13, 16 f. = Luk. 10, 23 f.). Freilich, es kommt nun alles darauf an, ob die Menschen ihn auch innerlich aufnehmen. Der Weg zum Leben, zum Reich besteht darin, daß sie seine und seiner Jünger Botschaft von der Buße und von der Vergebung und der Güte Gottes und vom Doppelgebot der Liebe zu Herzen nehmen und auf seine Botschaft hin ein Leben der Buße, der täglichen Übung in der Liebe und der täglich erbetenen und erfahrenen Vergebung führen. Dies aber ist nichts anderes als Glaube an ihn, inneres, vertrauendes Aufgeschlossensein für ihn, sich von ihm Richten-, Vergeben-, Anspornen-lassen. Und wie sehr hat Jesus diesen Glauben an ihn geschätzt! Auch schon dann, wenn man von ihm nur Heilung der Leiber begehrte! Wenn er dabei dann immer so geflissentlich hervorhob, daß der Glaube dem Kranken geholfen habe, so gewinnt man ganz den

1) Als ein besonders bezeichnendes Wort sei hier noch das Luk. 20, 18 berichtete erwähnt, demzufolge Jesus den auch nach den übrigen Synoptikern auf ihn bezogenen Spruch vom Eckstein Psalm 118, 22. 23 dahin noch weiter ausführt, daß „wer auf jenen Stein fällt, werde zerschellen, auf wen aber er fällt, den werde er zermalmen".

2) Kommt dieser Ausdruck, den Lukas hier nicht hat, nicht auf das Konto der jüdischen Herkunft des Matthäusevangeliums, sondern ist er ursprünglich, dann zeigt er, daß Jesus wenigstens für die anerkannten Frommen der Vorzeit dem Sprachgebrauch ohne Einschränkung folgt.

Eindruck: Noch wichtiger und wertvoller als die Hilfe, die er hatte bringen dürfen, war Jesu der Glaube, der ihm entgegentrat, und er war ihm sicherlich nicht in erster Linie darum so wertvoll, weil die innere Erschlossenheit für ihn die leibliche Heilung ermöglichte, sondern weil sie die Voraussetzung war, auch der Seele helfen zu können (vgl. Mark. 2, 3 ff.). Dabei ist es von nur geringer Bedeutung, daß in unserer synoptischen Überlieferung das Wort „Glaube" nur selten vorkommt und noch seltener direkt auf die seelische Hilfe bezogen wird. Gerade im Neuen Testament deckt sich die Geschichte der Dinge durchaus nicht immer mit der Geschichte ihrer Begriffe, und die Sache, das vertrauensvolle Sichanschließen der Seele an Jesus zu ihrer selbst Rettung, ist durchaus da. Ja, von hier aus fällt ein noch volleres Licht auf das im ersten Abschnitt ermittelte praktische Jüngerideal, auch äußerlich der Welt den Rücken zu kehren und sich Jesu auch äußerlich anzuschließen. Wir sahen, daß Jesus solchen Schritt pries als ein Zeichen des Ernstmachens mit der Gottesliebe und als einen Schutz für sie. Letzteres verstehen wir nun noch besser. Wer mit Jesus umgehen durfte, für den konnten, falls er ihm erschlossen war, die seelenheilenden und seelenlösenden Kräfte Jesu ganz besonders stark wirksam werden. Er konnte, wie es so manchmal bei den Jüngern tatsächlich der Fall wurde, immer wieder von ihm selbst auf seine Sünden hingewiesen und über den rechten Weg belehrt werden; er konnte vom Meister selbst die Güte Gottes täglich aufs neue bezeugt und die Vergebung in Gottes Namen erhalten bekommen; er konnte auch tagtäglich von Jesus lernen, sein sanftes Joch welt- und selbstverleugnender Gottes- und Nächstenliebe sanftmütig und demütig aufzunehmen und zu tragen (Matth. 11, 28 ff.). Und nicht nur zu ihm zu kommen gilt es, sondern auch bei ihm auszuharren, auch wenn Verfolgungen und Anfechtungen kommen, ihn zu bekennen vor den Menschen (Matth. 10, 32), ja gegebenenfalls für ihn bzw. sein Evangelium den Märtyrertod zu sterben (Mark. 8, 34 f. u. Par.) und so im Glauben an ihn treu zu bleiben. — Dabei ist es selbstverständlich, daß Jesus nicht irgendwie mit dem allen Gott verdrängen will. Es handelt sich ihm vielmehr stets

um Gott und sein Reich. Er ist nur Gottes Werkzeug. Gott steht hinter ihm mit seinem Gebot und seiner Kraft, wie er selbst hinter den Jüngern steht, die er sendet und ausrüstet. Aber er fühlt sich anderseits auch wirklich als Werkzeug, nicht bloß als einen Verkünder und Lehrer, der die Sache zeigt und wieder zur Seite tritt, um sie nun selbst wirken zu lassen. Vielmehr, wie er sich berufen fühlt, Gottes Reich und Gericht zu bringen, so weiß er sich für jetzt als den, der die Menschen für dieses Reich bereitet, und die innere Stellung zu ihm, der Glaubensanschluß an ihn dünkt ihm — wenn auch vielleicht nicht, um es noch einmal zu sagen, in der Weise eines aprioristischen Dogmas, sondern mehr nach Art einer empirischen Tatsache[1]) — als entscheidend für jeden.

Ja, es spricht meines Erachtens sogar auch nichts Triftiges gegen, wohl aber so ziemlich alles für die Überlieferung, daß Jesus seine Heilandstätigkeit auch auf sein Leiden und Sterben bezog[2]). Er hat sich doch zum mindesten diesen Ausgang, als er klar vor ihm stand, deuten müssen. Aber man wird noch mehr zu sagen haben: Er hat ihn kommen sehen und hat ihn bejaht und gewollt. Er wurde ihm zu einem göttlichen Muß (Mark. 8, 31 ff. u. Par.), und dies lag ihm begründet in der Sündenknechtschaft der Menschen. Sie blieben trotz seines Wirkens und seiner Worte gebunden, selbst die Jünger. So muß er sterben, um sein Leben als Lösegeld an Stelle vieler zu geben (Mark. 10, 45 = Matth. 20, 28)[3]), und als er mit seinen Jüngern das Todespassah feiert, prägt er ihnen die Heilsnotwendigkeit seines Sterbens noch einmal ein, und zwar, damit den noch so Verständnislosen und nun bald Tieferschütterten zur Erinnerung an die Worte ein unvergeßliches Taterlebnis nicht fehle, auch noch

1) Diese Betrachtungsweise mußte auch Jesu Charakter- und Geistesart näher liegen als jene; denn sie entspricht besser seiner Demut, die von sich weg auf Gott sieht und ihn an sich nur soweit denken läßt, als es die Sache Gottes und der Menschen tatsächliche Not nötig machen; und auch Jesu entschieden mehr praktische als theoretische Geistesart stimmt zu obigem Urteil.

2) Siehe hierzu auch u. S. 45 ff.

3) Auch Wernle, Jesus, S. 260, hält das Wort möglicherweise für echt.

durch eine symbolische Handlung: Wie Brot und Wein, so gibt er ihnen seinen Leib und sein Blut hin, denn sein Blut werde als Bundesblut vergossen für viele [1])! Damit aber stellt sich Jesus noch fester und tiefer als bisher mitten unter die Seinen als ihr Retter und ihr Helfer [2]). Jedoch kommt dies in seiner ganzen Bedeutung naturgemäß erst für die Sozialethik der Gemeinde zur Geltung, wie ja überhaupt erst die Gemeinde den durch Tod und Auferstehung auch seinerseits erst vollendeten Heiland in der Fülle und Tiefe seiner sozialethischen Bedeutung erleben und fassen konnte. Aber schon in seiner irdischen Verkündigung ist die Linie, die nachher voll ausgezogen wird, deutlich da, nämlich daß der gläubige Anschluß an ihn als den Retter der Weg ist, auf dem die sündigen Menschen ins Reich Gottes kommen. Dann aber ist es als ein letzter und vielleicht größter Mangel an Troeltschs Darstellung zu bezeichnen, daß er — angeblichen Resultaten der Evangelienkritik folgend — für die Beziehungen der Menschen zu Gott und der Menschen untereinander bei seiner Darstellung der Soziallehren des Evangeliums den Glauben an Jesus fast ganz außer Ansatz läßt.

---

1) Wernle, Jesus, S. 359, sagt, daß er nicht einsieht, was an sich gegen die Echtheit dieser Überlieferung sprechen könnte. Aber möglich, ja sogar vorzuziehen sei ein anderer Text, wonach Jesus nicht von Bundesstiftung und Opferblut, sondern nur von der Aufnahme seiner Person durch die Jünger zur Nahrung ihres inneren Lebens geredet habe. Mir scheint jedoch dieser Annahme sowohl der Textbefund als auch der zu mystische Charakter des Gedankens zu widersprechen.

2) Dabei hat Jesu entweder schon von Anfang seines ja sehr kurzen öffentlichen Wirkens an sein Ausgang und dessen Heilsnotwendigkeit vor Augen gestanden, und er fühlt sich bevollmächtigt, da ja mit seinem Erscheinen der Heilsprozeß begonnen hat, die Gnadengesinnung und Vergebung Gottes schon jetzt zu verkünden und in Wirkung zu bringen. Oder es haben erst die göttliche Lenkung seines Weges und die steigende Erfahrung, daß auch sein Wirken die Herzen nicht frei mache, ihn zur vollen Klarheit über die Pläne des Vaters gebracht, nämlich, daß er, um den Rettungswillen Gottes zu Stand und Wesen zu bringen, als Lösegeld und Bundesopfer sterben müsse. Ich neige der zweiten Annahme zu, doch scheint mir wichtiger als diese historische Frage die von ihr zu scheidende dogmatische nach der Richtigkeit, d. h. der Lebenswirklichkeit der Lehre vom Sühne- und Erlösungstod Jesu zu sein.

III.

Zum Schlusse sei es gestattet, noch einiges über die systematische Bedeutung der hier dargestellten Anschauungen Jesu zu sagen.

Die Reich-Gottes-Vorstellung ist in der Folgezeit — bereits von Paulus, vgl. Röm. 14, 17 — ihres sinnlichen Gewandes mit Recht entkleidet worden, wenngleich auf die Bildlichkeit des Ausdrucks gerade bei ihrer Schilderung nie wird verzichtet werden können. — Von der Erwartung des nahe bevorstehenden Gottesreiches hat sich der Ton immer mehr auf die Sammlung und Bereitung und vor allem auf den bereits gegenwärtigen Heilsstand der Berufenen verschoben, was in Jesu gelegentlicher, proleptischer Fassung des Reich-Gottes-Begriffes seinen Anknüpfungspunkt fand und — ebenfalls — von Paulus mit bleibend giltigem Ausdruck formuliert wurde: Es gilt für jeden Menschen schon jetzt in der Gegenwart seines Erdenlebens zu Gott in die rechte Stellung zu kommen, „gerecht" vor ihm zu werden! — Und zwar ist hierfür nach Paulus der Vergebung suchende und findende Glaubensanschluß an Jesus entscheidend. Letzteres bedeutet, wie wir sahen, gleichfalls eine Anknüpfung an Jesu Überzeugung, insofern als auch er bereits nicht bloß auf den Weg der Liebe wies, sondern auch auf die Vergebung und den Anschluß an ihn selbst. Aber daß dieser Glaubensanschluß dem Gekreuzigten und Auferstandenen zu gelten hat, in dem und um dessentwillen der Gläubige die Verpflanzung ins Reich Gottes erhält, die gleichzeitig Versöhnung und Erlösung, Vergebung und Heiligung bedeutet, dies ist — trotz der oben besprochenen beiden hierher gehörigen Worte Jesu — nicht so sehr aus seiner Verkündigung geflossen, sondern vielmehr als der lehrhafte Ausdruck einer Glaubenserfahrung zu verstehen, welche die Jünger, und vor allem und bahnbrechend Paulus, an ihrem Meister nach dem doppelten Ausgang seines Lebens machten. Umgekehrt ist allerdings auch, wie schon zur Zeit des Paulus, so auch heute, diese Erfahrung nur möglich, wenn der historische Jesus wirklich ein solcher gewesen ist, daß er durch Tod und

Auferstehung zum Versöhner und Erlöser hat werden können. Daß dies aber auch tatsächlich der Fall ist, dafür spricht geschichtswissenschaftlich vor allem die Tatsache, daß die Jünger unter sich und besonders auch mit Paulus in ihrer Glaubenserfahrung von Christus im wesentlichen eins waren, was sich nur so erklären läßt, daß sie, die Jesus persönlich gekannt hatten, ihr Christuserlebnis als durchaus mit dem zusammenstimmend empfanden, was sie von Jesus aus seinen Erdentagen her wußten. Mit anderen Worten: Mir erscheint es historisch viel wahrscheinlicher zu sein, daß sich der Christusglaube darum der Jüngerherzen bemächtigen konnte, weil er am Gesamteindruck seines Erdenlebens und an Stellen wie der vom Lösegeld und von der Einsetzung des Mahles seine Anknüpfung fand, als daß er sich ohne solche Anknüpfung lediglich oder vorzüglich unter dem Einfluß des Paulus und des Hellenismus gebildet und sich dann erst jene Anknüpfungspunkte durch die Mittel der Reprojektion und Retouchierung geschaffen hätte [1]). Freilich, die dogmatische Gewißheit, daß der paulinisch-johanneische Christusglaube als ein inneres Gewißwerden einer tatsächlichen kosmischen Wirklichkeit, nämlich des Versöhners und Erlösers Christus, zu werten ist, ist damit noch nicht gegeben. Sie kann durch historizistische Wahrscheinlichkeiten überhaupt nicht gegeben werden, sondern sie ist eine Überzeugung, die aus der Glaubenserfahrung stammt. Doch darf sich auch letztere, will sie wissenschaftlich sein und umfaßt sie geschichtliche Einzeltatsachen, nie ohne Auseinandersetzung mit deren historisch-kritischer Erforschung bilden und behaupten. Aber bleibt der Glaube ihrer gewiß, so wird er auch das Recht haben, ihre mehr oder minder große (— in unserem Falle recht große —) histori-

1) Damit soll nicht geleugnet werden, daß in Einzelfällen solche Reprojektion und Retouchierung erfolgt sein mögen, wofür mir namentlich das Johannesevangelium eine Fundgrube zu sein scheint, und es sind dann die hierher gehörigen Stellen historizistisch (im Hinblick auf den historischen Jesus) wohl wertlos, aber in geschichtlicher Hinsicht (d. h. nicht bloß im Hinblick auf den urchristlichen Gemeindeglauben als eine Geschichtsgröße, sondern auch im Hinblick auf den geschichtlichen, erhöhten Christus) durchaus wertvoll, wahr und richtig.

zistische Wahrscheinlichkeit zur Glaubensgewißheit zu steigern, falls sie sich nur als mit dem Christusglauben unlösbar verbunden, mit ihm und in ihm gewissermaßen analytisch gegeben ausweisen [1]). Und dazu gehört sicherlich der Überlieferungspunkt, um den es sich hier handelt, nämlich daß Jesus seinen Tod bewußt als ein Werk der Versöhnung und Erlösung erlitt; denn ohne dieses sein Bewußtsein hätte dem Tode Jesu das Moment des für unsere Sünden eintretenden Liebesgehorsams gefehlt und damit gerade das, was ihm dauernd den wirksamen Wert für Gott und Menschen gibt.

Wichtiger noch ist jedoch in unserem Zusammenhang, der auf die Darstellung der Ethik Jesu geht, die Frage nach der bleibenden Bedeutung seiner Anweisungen betreffend die Stellung zu den irdischen Gütern und zum Nächsten. Wenn irgendwo, so gilt hier der Grundsatz: „Der Buchstabe tötet, aber der Geist macht lebendig!"

Worauf es Jesu mit seiner Hochschätzung des völligen Verzichts auf Hab und Gut, Familie und Ehe ankam, das ist die Heranbildung einer unbegrenzten Gottesliebe, die Gott das ganze Herz gibt und darum in der Verleugnung des sich selbst und die Welt bejahenden Ichs keine Schranken kennt. Wer wollte aber, falls er nur etwas vom Geiste Jesu spürt, die Absolutheit seiner Forderung der Gottesliebe irgendwie relativieren? Ja, wer wollte auch nur die Richtigkeit seiner praktischen Überzeugung bestreiten, daß jeder irdische Besitz sehr leicht von der völligen Selbsthingabe an Gott zurückhält und zur Selbstbehauptung eines gottwidrigen irdischen Ichs verführt? Grundsätzlich und weithin auch praktisch müssen wir somit Jesu beipflichten. Trotzdem können wir uns von den irdischen Dingen nicht trennen, d. h. innerlich soll es ein rechter Christ können, und in besonderen Fällen, in denen ein besonderes Gottesgebot für ihn vorliegt, soll er es auch äußerlich tun; aber in der Regel der Fälle ist uns ein solches Gottesgebot nicht nur nicht gegeben, sondern will Gott im Gegenteil haben, daß wir in der von ihm geschaffenen

1) Für alles Nähere darf ich vielleicht auf meine Studie „Die Geschichtlichkeit Jesu Christi und der christliche Glaube", Tübingen, Mohr 1913, hinweisen.

und notwendigen Naturordnung bleiben. Und da es uns Evangelischen nun erst recht nicht möglich ist, die „asketischen Ratschläge" als nur für einen besonderen Stand geltend anzusehen, der sie stellvertretend für die gesamte christliche Gesellschaft erfüllt, so bleibt die Schwierigkeit: Wir müssen das Erwerbs- und Familienleben bejahen und spüren doch seine Seelengefahr. — Aber wir dürfen es auch bejahen. Denn dieses Dürfen ist ja mit dem Müssen als dem viel stärkeren Begriff ohne weiteres mitgesetzt. Gerade in dem Maße, als wir unser Verweilen und Wirken im Irdischen als einen notwendigen Gottesdienst fassen und gestalten, indem wir z. B. uns nur selbst erhalten, um dienen zu können, erwerben, um helfen zu können, Ehe und Familie haben, um im kleinsten Kreise intensivst Gott unsere und der Unsern Seelen zuzurüsten [1]), — in dem Maße ist dann auch ein Dürfen selbstverständlich. Oder richtiger: Die Frage nach dem Dürfen ist dort falsch gestellt, wo ein Müssen vorliegt. Der Unterschied aber gegenüber Jesus darf zwar nicht geleugnet werden, liegt aber tatsächlich nur im Zeitgeschichtlichen, im besonderen Charakter der damaligen Situation, oder, wie wir auch sagen können, er bezieht sich auf den Buchstaben. Der Tatsache des auf Erden leiblich wandelnden Jesus entspricht das praktische Jüngerideal einer leiblichen Trennung vom Irdischen und eines leiblichen Anschlusses an ihn; die heutige geistige Anwesenheit Jesu erlaubt nicht nur, sondern fordert in der Regel der Fälle einen lediglich geistigen Anschluß an ihn bei gleichzeitigem leiblichem Verbleiben in der Welt, ein Verhalten, das ja auch der irdische Jesus durchaus nicht an sich verwarf. Nur daß er uns in unser Erdenleben den Stachel mit-

1) Es kann sich hierbei für uns, ja im Grunde für jede theoretische Erörterung, nur um Aufzeigung allgemeingültiger Gesichtspunkte, richtiger Zielsetzungen und Motivationen handeln. Der einzelne konkrete Lebensfall bringt dann oft genug erst die eigentliche Schwierigkeit der richtigen Anwendung, und hier wird dann meist ein Punkt übrig bleiben, an dem keine grundsätzliche Erwägung allgemeingültig entscheiden kann, sondern wo das durch die grundsätzlichen Erwägungen geklärte und geschärfte praktische Gewissen konkret, mit Geltung von Fall zu Fall, wählen muß.

gibt und ihn immer aufs neue tief ins Gewissen drückt, Gott ja über alles zu lieben, in Gott und wirklich nur in ihm alles zu haben und zu gebrauchen. Und je mehr und je länger die Christen dies tun, desto mehr werden sie zwar nicht die Verhältnisse dieser Welt zu christlichen umgestalten — denn dazu sind die Gegenwirkungen des bösen Geistes zu stark; auch sind immer nur Menschen, nicht aber Verhältnisse und Zustände an sich „christlich" —, wohl aber dahin wirken können, daß in Sitten und Ordnungen sich weithin Verhältnisse ausbilden, die dem einzelnen Christen es erleichtern, unter ihnen zu weilen und im Sinne seines Meisters zu wirken.

Ähnlich aber steht es sodann auch mit Jesu Worten über das Verhalten zum Nächsten, nur daß hier neben der Betonung der Selbstverleugnung auch noch die mit ihr gegebene Einstellung des Hauptgesichtspunktes auf den Handelnden selbst auffällig hervortritt. Dabei ist eine Orientierung des Gebotes der Nächstenliebe am Heile des Liebenden selbst an sich gewiß berechtigt und nötig, aber sie stellt doch nur eine Seite der Sache dar. Denn bei allen meinen Beziehungen zum Nächsten handelt es sich nie bloß um mich und mein Seelenheil, sondern auch um ihn und das seine. Und wenn wir nun diesen zweiten Gesichtspunkt überall zur Geltung bringen, so stellen wir keinen etwa Jesu fremden Grundsatz auf; vielmehr kennt und vertritt auch er ihn, wie wir sahen, nur daß er von ihm in manchen praktischen Anweisungen abgesehen hat, wie z. B. in den Sätzen über das Unrecht-leiden, wo lediglich das Interesse an der Selbstverleugnung die praktischen Weisungen regiert. Unsere Aufgabe aber wird sein, was Jesus hierbei sagt, zu erweitern, ohne es daneben zu verkürzen. Wir werden zu beachten haben, daß wenn jemand mir Böses tut, meine Reaktion sich nicht bloß nach dem richten muß, was meiner, sondern auch was seiner Seele frommt. Dies bedeutet aber, daß ich zwar einerseits, was mich selbst anbetrifft, mein rachsüchtiges Ich, das nach Vergeltung schreit, so verleugne, daß ich in jedem Fall zur Vergebung und zum Unrechtdulden nicht nur bereit, sondern auch innerlich fertig bin. Anderseits aber habe ich auch Liebespflichten gegen den Übeltäter und gegen

die andern, und muß auch dem Unrechttun um der andern willen wehren, und zwar werde ich der Allgemeinheit gegenüber dies meist so zu tun haben, daß ich die verletzte Norm durch Herbeiführung einer Sühne wieder aufrichte, während ich den Übeltäter bald durch Strafe bald durch Beschämung bessern kann. Wenn damit für konkrete Entscheidungen von Fall zu Fall ein Spielraum gelassen bleibt, so ist dies kein Mangel und keine Lücke solcher grundsätzlichen Darlegung, sondern es wird dem Leben nur überlassen, was ihm gehört, die Entscheidung nämlich, zu welchem tatsächlichen Verhalten die stets gültigen beiden Normen meines Seelenheils und des der andern mich drängen. Nur daß, wenn ich das Unrecht dulde, ich's nicht tue unter Verletzung der Nächstenliebe, und wenn ich ihm entgegentrete, ich's nicht tue aus Mangel an Verleugnung gegenüber der eignen Rachsucht. Man kann es auch so ausdrücken, daß uns stets, ob wir willig dulden oder wehren, strafen oder beschämen, die sich selbst verleugnende, das Heil des andern suchende Nächstenliebe leiten soll. Es ist dies eine Auffassung, der auch Luther nicht fernstand [1]) und von der man jedenfalls wird sagen dürfen, daß sie, so sehr sie manchem Buchstaben Jesu entgegenhandelt, doch ganz in seinem

1) Luther betont zwar besonders stark, daß der einzelne Christ das Unrecht dulden müsse und sieht in dem Wehren des Unrechts vor allem eine Aufgabe der Obrigkeit. Gleichwohl darf man kaum, wenigstens nicht in der gebräuchlichen Allgemeingiltigkeit, bei ihm von einer doppelten christlichen Moral, einer Privat- und einer Amtsmoral reden, wobei jener das Dulden, dieser das Wehren zuständе. Vielmehr solle auch der Privatmensch nicht wider Gottes Ehre und Gebot sanftmütig sein und die Sünde regieren lassen, sondern „mein Gut, meine Ehre, meinen Schaden soll ich nicht achten und nicht darum zürnen, aber Gottes Ehre und Gebot und unseres Nächsten Schaden oder Unrecht müssen wir wehren, die Obrigkeit mit dem Schwerte, die andern mit Worten und Strafen und doch alles mit Jammer über die, so die Strafe verdient haben". (Sermon von den guten Werken, vom fünften Gebot, Ende.) Also auch der einzelne Christ soll dem Unrecht wehren a) um Gottes willen, b) aus Liebe zum Unrecht leidenden Nächsten. Es fehlt hier nur der ausdrückliche Hinweis, daß der erste Grund auch dann gilt, wenn mir selbst das Unrecht widerfuhr, und der Gedanke von dem Jammer, mit dem wir strafen, ist nicht ausgebaut zu dem von der Liebe zum Übeltäter, mit der wir strafen, um zu bessern.

Geist und gerade in der Fülle der uns geschichtlich vorliegenden Tendenzen seines Geistes steht. Und wie ich von hier aus z. B. nicht nur die Einrichtung des irdischen Gerichts selbst, sondern gegebenen Falles auch seine Benutzung durch den Christen gegenüber jemandem, der sich an ihm verging, voll glaube vom christlichen Gewissen und von Jesu Ethik aus rechtfertigen zu können — eben wenn es aus Gottes- und Nächstenliebe, zur Sühne und zur Besserung angerufen wird —, so meine ich auch, dem Krieg vom Standpunkt der im Geist gefaßten Ethik Jesu aus sein Recht geben zu dürfen.

Und damit komme ich zum Schluß auf den Ausgangspunkt dieses Aufsatzes zurück, um an ihm als an einem heute besonders akuten Einzelfall noch einmal die systematische Bedeutung der ermittelten Weisungen Jesu kurz zu veranschaulichen. Gewiß, der erste Eindruck dem Kriege gegenüber ist für einen, der in Jesu Schule steht, immer wieder dieser: Mit ihm als mit einer Sache des Unrechts, der Gewalttat, des Widerstrebens gegen Unrecht und Gewalttat, und des Sichherumschlagens um irdische Güter wie Macht, Ehre, wirtschaftliche Interessen haben Jesus und seine Jünger nichts zu tun! Sieht man jedoch näher zu, so zeigt es sich, daß all die Momente, die es dem einzelnen zu einem Recht, ja zu einer Pflicht machen, sich gegen das Unrecht zu wehren, in verstärktem Maße beim Problem des Krieges wiederkehren. Muß der einzelne dem Unrecht entgegentreten, damit die Norm erhalten bzw. wiederhergestellt werde, d. h. um der Heiligkeit Gottes und um der Menschen willen, so gilt dies erst recht von dem Unrecht, das ein Volk am andern tut. Es ruhig geschehen lassen und dulden, bedeutet eine Schwächung der göttlichen und eine Erstarkung der widergöttlichen Kräfte im Menschheitskosmos, die verheerend wirken muß. Und wenn sich schon der einzelne gegebenenfalls, und zwar auch in der Naturbasis seines Lebens, schützen und erhalten darf, um sich für den Dienst an Gott und dem Nächsten zu erhalten, so gilt dies erst recht und in viel uneingeschränkterem und stärkerem Maße vom Volke. Denn der einzelne wird sich immerhin auch umgekehrt oft genug gerade im Dienste Gottes und des Nächsten radikal zu opfern haben, und er wird in solchem

Fall glauben dürfen, daß er gerade dadurch Gott und dem Nächsten am wirksamsten dient; auch bleibt ihm hinsichtlich seiner selbst der Glaube an seine Erhaltung für das ewige Leben. Völker aber dürfen nicht ihre irdische Existenz und darum auch nicht ihre Naturbasis opfern oder schmälern oder irgendwie lebenbedrohend einengen lassen; denn sowohl ihr einziger Lebenszweck als auch ihre einzige Lebensmöglichkeit liegt in diesem ihrem irdischen Leben; in ihm müssen sie sich nötigenfalls mit Waffengewalt erhalten, um sowohl dem Menschheitsganzen wie ihren eigenen Kindern dienen zu können; und auch, wenn ihnen, etwa durch Beraubung ihrer Freiheit und Ehre, die innere Möglichkeit zu solchem Dienst genommen zu werden droht, werden sie lieber in einem Kampf ihre Existenz aufs Spiel zu setzen haben, als daß sie geistig verkrüppelt und darum unnütz fortvegetieren. Und endlich, daß es als eine Liebestat am Unrecht tuenden Volke gemeint sein soll, wenn ein anderes Volk seinem Unrecht entgegentritt, dies wird zwar in der Erregung oder Abstumpfung des Kampfes auch in den sittlich reifsten Seelen meist nicht lebendig sein, behält darum aber doch sein Recht und gibt in Stunden andächtiger Versenkung in den tiefsten Gottes- und Weltsinn des Völkerringens den über ihm sinnenden Herzen eine Kraft und Freudigkeit, die über den Augenblick hinaus bleiben [1]). — Schwierig ist bei alledem nur zu sagen, wo in den Völkerbeziehungen das sittliche Recht aufhört und das Unrecht beginnt, und wann darum ein Volk, sei es um sein Recht zu wahren, sei es um einem Unrecht zu wehren, an die Waffen appellieren muß. Es ist dies schon grundsätzlich zu sagen schwer und erst recht von Fall zu Fall. Doch kehren ja hier — nur in verstärktem Maße — lediglich die Schwierigkeiten wieder, die uns auch im Privatleben begegnen, und es ist schon viel gewonnen, wenn erst über das Doppelte Einigkeit erzielt ist, einerseits daß das Gebiet der Völkerbeziehungen durchaus nicht dem Egoismus der Macht überlassen werden darf, sondern den Normen der christlichen Ethik unterworfen werden muß [2]),

1) Vgl. auch Kattenbusch, Das sittliche Recht des Kriegs, Christl. Welt, 1906, Nr. 22—24, auch separat, mit Erweiterungen, Gießen 1906.

2) Dabei ist vorausgesetzt, daß die Erde für alle berechtigten Ansprüche

und sodann, daß sich mit diesem kühnen Idealismus die nüchterne Einsicht zu verbinden hat, wie um der Sünde willen das Unrecht noch fort und fort seine Rolle in den Völkerbeziehungen spielen wird, und daß deswegen mit Kriegen und zwar sittlich berechtigten und notwendigen Kriegen noch weiter wird gerechnet werden müssen. Daraus ergibt sich dann praktisch einmal die Aufgabe, viel mehr als bisher an der Verchristlichung der Völkerbeziehungen zu arbeiten, sowohl durch Erarbeitung christlicher Grundsätze für das internationale Gebiet als auch durch Schaffung und Ausgestaltung internationaler christlicher Gesellschaften [1]), die im Angesichte Gottes und im erkannten Sinne Jesu die Streitfragen ihrer Völker zu lösen suchen und bei deren Lösung, sowie überhaupt, mit ihrem Geiste ihre Völker auch in ihrer auswärtigen Politik zu durchdringen streben — eine Doppelaufgabe, in deren theoretischem und praktischem Teil das Luthertum nicht länger hinter dem Kalvinismus zurückstehen sollte. Und dies schon darum nicht, weil gerade das Luthertum berufen ist, auch hierin gegenüber dem in seinem Welteroberungsdrange leicht flach und unwahr werdenden Kalvinismus die Tiefe und Gradheit zu wahren. Sodann aber gilt es — und auch hierin wird der Kalvinismus vom Luthertum zu lernen haben —, die Erkenntnis festzuhalten, und bis hinein in ihre praktischen Konsequenzen zu vertreten, daß die christliche Gestaltung des Völkerlebens nicht so sehr durch Schaffung neuer äußerer Einrichtungen, wie Demokratie, Völkerbund oder internationale Friedenstribunale, erreicht werden kann als durch Umbildung des Geistes der Völker und ihrer leitenden Persönlichkeiten. Damit wird die Erkenntnis zunehmen, daß der dauernde Völkerfriede eine Frucht ist, die am Baum des Geistes reifen muß, und die

---

der Völker Raum hat — eine Voraussetzung, die man um so eher bejahen kann, als umgekehrt auch alle Berechtigung der Ansprüche relativ vom Raume abhängt. — Im übrigen s. auch Erich Franz, Politik und Moral, 1917, S. 29ff. und Schian, Deutsch-Evangelisch, 1918, S. 255ff. (Juni).

1) Dabei ist nicht so sehr an internationale Schiedsgerichtshöfe, als vielmehr an internationale Organisationen der Christen (Komitees, Bündnisse usw.) gedacht, die speziell die politischen Beziehungen im christlichen Geiste zu pflegen bemüht sind.

auch reifen wird, je mehr der Geist wächst, die wir aber nicht von heute auf morgen durch Beschlüsse und Einrichtungen schaffen können. Mit anderen Worten: Wie wir trotz aller christlichen Erziehung der Volksglieder mit Verbrechen rechnen müssen und darum die Gerichte nicht abschaffen dürfen, so müssen wir auch mit Kriegen rechnen und uns auf sie gerüstet halten. Nur darf das stehende Heer stets lediglich als letztes Refugium gelten, und die Christen aller Völker müssen vereint danach trachten, in konkreten Fällen für ihre widerstreitenden Interessen einen gerechten Ausgleich theoretisch zu finden und praktisch durchzusetzen. Auch sollen sie ununterbrochen darauf bedacht sein, das Bewußtsein um das Gemeinsame der Völker so zum Erstarken zu bringen, daß um seinetwillen auch die Differenzen in geduldiger Liebe bis zu ihrer Erledigung getragen zu werden beginnen. Je mehr sie aber dies beides tun, um so sicherer werden sie sein dürfen, auch dann noch in der Ethik Jesu zu bleiben, wenn sie, um ein Lebensrecht zu wahren oder einem lebenbedrohenden Unrecht zu wehren, weil alle andern Mittel versagen, schließlich zu den Waffen greifen.

2.

Edvard Lehmann und Anton Fridrichsen
Lund Kristiania

1 Kor. 13

Eine christlich-stoische Diatribe

In seinem schwedisch erschienenen Buche über „Ort und Weg als religionsgeschichtliche Grundbegriffe“ („Stället och vägen“, Stockholm 1917, S. 283 f.) verweilt Edvard Lehmann bei der unverkennbaren Ähnlichkeit zwischen Paulus und der Stoa und meint, daß man in den Worten des Apostels zuweilen geradezu die Stimme der Stoa zu vernehmen glaubt. Besonders gilt dies, wenn moralische Fragen erörtert werden; ja, selbst wo das moralische Interesse sich zur Stimmung erhebt: „In dem schönen dreizehnten Kapitel des ersten Korintherbriefes, dem ‚christlichen hohen Lied der Liebe‘, offenbart sich eine auffallende Harmonie mit den persönlichen Idealen, die der Stoizismus auf seiner Höhe entwickelte. Wie kommt es, daß bei Erwähnung der ἀγάπη, der typisch christlichen, durchaus sozial bestimmten Bruderliebe, die Einzelcharakteristik derselben in einer Reihe von Ausdrücken verläuft, die sämtlich nur im Bereich des einzelnen Menschenlebens ihre Geltung haben und individuelle Tugenden bezeichnen, welche eben jenen Charakter der Selbstbegrenzung und Selbstzucht, des tadellosen Benehmens und der abstrakten Humanität haben,

die die stoische Moral kennzeichnen? ‚Die Liebe ist geduldig und milde, die Liebe ist nicht neidisch, sie prahlt nicht, sie blähet sich nicht, sie verletzt die Sitte nicht, sie sucht nicht ihren Vorteil, sie läßt sich nicht aufreizen, sie trägt nicht Böses nach, sie freut sich nicht über das Unrecht, sie freut sich vielmehr mit der Wahrheit' (1 Kor. 13, 4—6)."

Das hier angeregte Problem ist der Gegenstand der vorliegenden Untersuchung. Die beiden Verfasser haben sich über das Folgende in fortlaufender mündlicher Auseinandersetzung verständigt. Den zweiten Abschnitt, der Parallelen und Stilbeobachtungen bringt, hat A. Fridrichsen beigesteuert.

Unsere Aufgabe war zunächst, (I) die ganze geistige Haltung unseres Kapitels mit der uns aus der sonstigen Paulinischen Literatur bekannten christlichen Gedankenwelt des Apostels zu vergleichen und auf Grund dieser Vergleichung zu charakterisieren; dann (II) die so gewonnene Anschauung durch sprachliche und stilistische Untersuchungen zu stützen.

Es wird dabei vorausgesetzt, daß das 13. Kapitel des ersten Korintherbriefes nur als Einschiebsel verstanden werden kann. Es zerstört ja vollständig den Zusammenhang des Briefes. Der Sinn der Worte *καὶ ἔτι καθ' ὑπερβολὴν ὁδὸν ὑμῖν δείκνυμι* (12, 31b) ist ein exegetisches Rätsel, und *διώκετε τὴν ἀγάπην* (14, 1a) sind offenbare Flickworte ohne einen erträglichen Sinn. Wird von den beiden Sätzen abgesehen, so ergibt sich der ursprüngliche und natürliche Zusammenhang zwischen Kap. 12 und 14.

I.

ΓΝΩΣΙΣ. ΑΓΑΠΗ. ΟΔΟΣ.

1.

ΓΝΩΣΙΣ.

1 Kor. 8, 1 hat sich Paulus selbst über *γνῶσις* geäußert. Das Wort *πάντες γνῶσιν ἔχομεν*, das hier offenbar *γνῶσις* in ganz technischem Sinn bietet und nur besagen will, daß wir über das Wesen der Opfermahlzeiten genügend unterrichtet sind, führt durch die Wortassoziation auf die Gnomen über Wert und Unwert der

Gnosis. Der Apostel spricht hier von einem doppelten „Kennen". Zunächst von der landläufigen Gnosis, die nur aufbläht und der Gegensatz der ἀγάπη ist, womit aber nicht gesagt ist, daß wir uns im wahren Gottesverhältnis außerhalb der Sphäre des Erkennens befinden; vielmehr gibt es ein Kennen, das man besitzen muß, und das in der Gottesliebe gegeben ist (1 Joh. 4, 8. 19). Unter dem Gesichtspunkt des „Kennens" erweist sich dies aber nicht als ein aktives γνῶναι, sondern als ein passives γνωσθῆναι; der Ausgangspunkt und die Tätigkeit ist bei Gott, wie auch die Christusliebe in 1 Joh. (4, 10. 19). Wie tief diese Vorstellung bei Paulus eingewurzelt ist, erhellt aus Gal. 4, 9, wo der Apostel mit üblicher und charakteristischer Selbstkorrektur das ihm in die Feder laufende γνόντες τὸν θεόν mit dem μᾶλλον δὲ γνωσθέντες ὑπὸ τοῦ θεοῦ ersetzt. Die niedere aktive Gnosis aber ist das im Griechentum und bei den damaligen Gnostikern übliche, rein intellektuelle Erkennen, das von Paulus, weil etwas Bekanntes und Gegebenes als ἡ γνῶσις bezeichnet werden kann, dasjenige, das zum charakteristisch hellenischen Zustand des Sophistenwahns und Philosophendünkels, der dem Apostel besonders zuwider ist, führt, und das, was die Gesinnung betrifft, gerade deshalb sich als polaren Gegensatz des christlichen Gottesverhältnisses erweist, dessen Wesen, der Passivität und Rezeptivität gemäß, in Demut besteht.

Dadurch ist aber nicht ausgeschlossen, daß bei Paulus auch von einer legitimen Gnosis aktiver Art gesprochen werden kann. Spricht er doch 1 Kor. 12, 8 von einem λόγος γνώσεως, den er, ebenso wie 14, 6 unter den der Gemeinde geschenkten und erstatteten Charismen verzeichnet. Ja, er rechnet es sich als besonderen Vorzug an, daß er, laienhaft in der Rede, doch keineswegs ein Laie in der Gnosis ist (2 Kor. 11, 6). Diese Gnosis ist aber bei Paulus nie ein direktes Gottesverhältnis, weder ein rationales, noch ein intuitives, sondern, wie aus den obigen Stellen ersichtlich, eine einsichtsvolle Vertrautheit mit „den göttlichen Dingen" (τὰ τοῦ θεοῦ 1 Kor. 2, 11). Nicht Gottes Wesen erschließt uns diese Gnosis, sondern das System der göttlichen Heilsgeheimnisse; sie verleiht uns eine völlige Klarheit — nicht über das Göttliche an sich, sondern über das Göttliche, insofern es uns angeht, und

zwar in doppelter Richtung: Einerseits erkennt man dadurch das subjektive Gottesverhältnis des Menschen, andrerseits das transzendentale Heilsdrama in dessen ganzem Umfang und stufenweise sich abspielender Entfaltung. Dieses Heilsdrama hat der Apostel, indem er es 1 Kor. 15 teilweise entschleiert, als μυστήριον bezeichnet (V. 51); inhaltlich deckt sich nämlich diese Gnosis mit τὰ μυστήρια und wird demzufolge identisch mit der σοφία ἐν μυστηρίῳ in 1 Kor. 2, 7, die nur vor den Vorgeschrittenen (τοῖς τελείοις) ausgebreitet werden kann. Die Quelle seiner Gnosis ist die göttliche Erleuchtung (1 Thess. 4, 15 λόγος κυρίου). Insofern ist sie ein Charisma wie προφητεία bzw. ἀποκάλυψις 1 Kor. 14, 6 (ἢ ἐν ἀποκαλύψει ἢ ἐν γνώσει). Die Prophetie aber und die Apokalypsis sind aktueller Natur, ein momentaner Aufschluß über unmittelbar vorhandene oder bevorstehende Zustände in der Gemeinde oder im einzelnen, sowie im Weltlauf (1 Kor. 14, 23 f.; Gal. 2, 2). Die Gnosis dagegen ist ein ruhender und allmählich zu erweiternder Besitz des durch besondere Gnade erleuchteten Geistes.

Auch 1 Kor. 13, 2 wird die Gnosis den μυστήρια unmittelbar angereiht (ebenso wie der προφητεία). Eigentümlich ist aber, daß alle die hier gleichgestellten Gnadengaben in der Bewertung des Verfassers gleiches Los teilen, nämlich das einer vorbehaltlosen Geringschätzung, die alle Erscheinungen und möglichen Fälle dieser charismatischen Äußerungen (πάντα μυστήρια, πᾶσαν τὴν γνῶσιν, πᾶσαν τὴν πίστιν = Wunderglaube) umfaßt. Nicht nur im Verhältnis zur ἀγάπη, sondern an sich sind diese Gaben minderwertig, was in V. 9 durch ihren Charakter des Stückweisen, Fragmentarischen (vgl. das dreifache, emphatische ἐκ μέρους) eindringend motiviert wird. — Damit stimmt, daß diese Gnosis nicht den τέλειοι zugesprochen wird, noch werden kann; vielmehr gehört sie, ebenso wie die anderen genannten Charismen, der unvollkommenen Stufe der νήπιοι an.

Unverkennbar ist auch die nur vorläufige Bedeutung und das lediglich provisorische Bestehen dieser Fähigkeiten, wie aus V. 8 und 11 b erhellt; alle sind sie gleich hinfällig und werden, wenn das Vollkommene eintritt, verschwinden, — so weit steht hier

der Wert der Gnosis unter der Würde, die ihr 1 Kor. 2, 13 f. als unmittelbarer Wirkung des göttlichen πνεῦμα zuerkannt ist. Ja, der echte Paulus würde kaum eine solche Vorstellung mit seinem Begriff der Gnosis verbinden können.

Ein wirkliches, absolutes Erkennen ist indessen auch dem Verfasser von 1 Kor. 13 das Höchste und Letzte. Ihm, wie allen anderen Christen steht es fest, daß ein Schauen Gottes zur Seligkeit gehört, daß ein unmittelbares Gottesverhältnis „von Angesicht zu Angesicht" die Krone der christlichen Erlebnisse sein wird. Das ist Gemeingut der urchristlichen Dogmatik (1 Joh. 3, 2). Zu dem Zustande des hiesigen christlichen Lebens gehört diese Vollkommenheit aber nicht; sie ist damit überhaupt unvereinbar. Der Wertinhalt des Erdenlebens ist mit dem paulinischen Ausdruck des Gekanntseins von seiten Gottes, mit dem ἐπιγνωσθῆναι (V. 12) erschöpft; diese schon errungene Gottesgemeinschaft reicht aber nicht weiter als dazu, uns die künftige, absolute Erkenntnis Gottes zu verbürgen.

Des näheren fragt es sich, ob Paulus mit dem erkenntnistheoretischen Vorbehalt einverstanden sein würde, den der Verfasser durch das ἐκ μέρους (γινώσκομεν) einführt. Offenbar verweilt der Verfasser bei diesem Gedanken, auf den ihn der durch seine Rede hindurchklingende Wortlaut von 1 Kor. 8, 2 f. bringen konnte. Paulus unterscheidet hier ein faktisches, aber unzureichendes Erkennen von dem wahren, erstrebenswerten. Dem Anschein nach ist diese letztere Gnosis nicht hier auf Erden erreichbar (εἴ τις δοκεῖ ἐγνωκέναι τι κτλ. V. 2), und so hat unser Verfasser die Worte verstanden. In der Tat richtet sich Paulus aber gegen die landläufige Gnosis, den Intellektualismus des Hellenentums, die er weit hinter das wahre christliche Erkennen (bzw. Erkanntsein) zurückstellt. Neben diesem durch die Gottesliebe praktisch vermittelten Erkennen gibt es nach Paulus im irdischen Leben eine wertvolle, heilskräftige Gnosis, während in Kap. 13 jede diesseitige Gnosis beseitigt, und nur eine jenseitige in Aussicht gestellt wird, welche indessen nicht wie die paulinische auf das christliche Heilsverhältnis beschränkt ist, sondern in dem von Paulus nie berührten unmittelbaren Schauen und Erfassen Gottes besteht.

Ein derartiges Schauen ist eigentlich nichts spezifisch Christliches, denn gerade die Gnostiker, wie später die Neuplatoniker, zeichneten sich bekanntlich durch Methoden aus, durch die sich dieses erreichen ließ. Die Urgemeinde unterschied sich in dieser Beziehung nicht von ihrer Umgebung, — lebte doch das ursprünglich eschatologisch-bildliche *θεὸν ὄψονται* als Logion Jesu in ihrem Kreise, das Eigentümliche und in gewisser Beziehung Große an Paulus ist aber, daß er sich nicht in Gottesschau verliert und dieses nicht als Ziel des Christen aufstellt, auch im Jenseitigen nicht. Ihm ist die Seligkeit, wie 1 Thess. 4, 17 bezeugt, ein *σὺν κυρίῳ εἶναι*, nicht wesentlich unterschieden von dem vorläufigen *σὺν Χριστῷ εἶναι* (Phil. 1, 23) und dem *ἐνδημῆσαι πρὸς τὸν κύριον* (2 Kor. 5, 8).

Auf einem zentralen Gebiete zeigt sich also eine weitgehende Differenz zwischen 1 Kor. 13 und dem echten Paulus. Dem Apostel ist die Gnosis etwas Erhabenes und Heiliges, die erlesenste Frucht des reifen Christenlebens. Dem Autor von Kap. 13 hat sie kaum einen Wert; sie ist an sich mangelhaft, und der Verfasser identifiziert sie offenbar mit der von Paulus teils mit Ernst, teils mit Ironie in ihre Grenzen zurückgewiesenen Vulgärgnosis.

Das Stück scheint schon aus diesem Grunde dem Apostel abgesprochen werden zu müssen.

2.

ΑΓΑΠΗ.

Das Kapitel handelt aber nicht von der *γνῶσις*, sondern von der *ἀγάπη*, und nicht nur seine paulinische Herkunft, sondern seine ganze Stellung im Zusammenhang des Urchristentums ist auf Grund der Bedeutung dieses Grundbegriffes an unserer Stelle ins Auge zu fassen.

In der Urgemeinde war die *ἀγάπη* ein praktisch soziales Verhalten innerhalb der Gemeinde, das mit der *φιλαδελφία* wesentlich zusammenfiel. Die nahezu kommunistischen Gemeinde-

zuſtände, die uns Apg. 4 ſchildert, geben uns in der Tat das konkrete Bild von der urchriſtlichen ἀγάπη, dieſem „Leben eines Herzens und einer Geſinnung“ (4, 32), das dem idealen Streben des chriſtlichen Gemeindelebens immer vorbildlich war. Bei Paulus iſt die ἀγάπη dem Prinzipe nach dasſelbe. Schon im älteſten Gemeindebriefe hat er deutlich das ἀγαπᾶν ἀλλήλους der φιλαδελφία gleichgeſtellt (1 Theſſ. 4, 9), — beides als Reſultat der göttlichen Belehrung. Die Brüder ſind hier nicht Nächſte im allgemeinen, ſondern die Gemeinden in Makedonien, wie denn als Gegenſtand der Liebe auch anderwärts (Gal. 6, 10) grundſätzlich die Glaubensgenoſſen genannt werden. Die Identifizierung von φιλαδελφία und ἀγάπη ſteht noch 2 Petr. 1, 7 unerſchüttert.

Zwei Hauptzüge machen bei Paulus das Weſen der ἀγάπη aus: der ſympathiſche und der ſozial-aktive.

Phil. 1, 16 bedeutet ἐξ ἀγάπης direkt Sympathie; die Liebe der Koloſſergemeinde (Kol. 1, 8) iſt eine auf den Apoſtel gerichtete Sympathie, wie ſeine ἀγάπη den Korinthern gegenüber (1 Kor. 16, 24); 1 Kor. 4, 21 iſt ἀγάπη ſo viel als Freundlichkeit, Harmonie, und 16, 14 faßt er mit den Worten πάντα ὑμῶν ἐν ἀγάπῃ γινέσθω die ganze Stimmung der Brüderlichkeit in der Gemeinde zuſammen; ihre Steigerung zum intenſivſten Grade des Gefühlslebens bezeichnet das Wort: „So zieht nun an als Auserwählte Gottes, Heilige und Geliebte, ein Herz des Erbarmens, Güte, Demut, Sanftmut, Langmut; einander tragend und einander verzeihend uſw. Über das alles aber die Liebe, die da iſt das Band der Vollkommenheit“ (Kol. 3, 12 ff.).

Die großen, oft gewaltigen Entfaltungen der ἀγάπη in den pauliniſchen Briefen ſind überall vom ſozialen und tätigen Triebe getragen. Ein volles Gemeindebild bietet Röm. 12, 3 ff.: es iſt ein Geſamtorganismus, von einer Geſinnung beherrſcht, deſſen viele Glieder zu einem Leibe gehören, und deren verſchiedene Charismen, meiſt in der Ausübung der Gemeindeämter und hilfreichen Tätigkeiten gegen die Brüder (διακονία, παράκλησις, μεταδιδόναι, ἐλεεῖν) beſtehend, ſich in dem gleich nachfolgenden Hauptbegriff, ἀγάπη (V. 9), ſammeln, der wiederum der φιλαδελφία (V. 10) gleichgeſetzt wird.

In geschärfter Umschreibung begegnet der Begriff Gal. 5, 13 als ein δουλεύειν ἀλλήλοις, — ein gegenseitiges Dienen und Sichunterordnen innerhalb der Gemeinde. Als aktives Prinzip wird die ἀγάπη Gal. 5, 6 kurz definiert: Der sich durch die Liebe auswirkende Glaube verhält sich zu ihr wie die Theorie zur Praxis, Prinzip zu Realisation. Dieses ἀγαπᾶν ἀλλήλους ist das absolute Verhältnis zwischen Bruder und Bruder, das einzige, was man ihm schuldig bleibt, die Summe aller Pflichten. Die Liebe ist dem Christen, was dem Juden das Gesetz ist; sie hat das Gesetz beseitigt und ersetzt. Alle Verbote des Dekalogs sind in dem Gebot der Liebe eingeschlossen: dem Nächsten kein Weh anzutun; so bleibt die ἀγάπη die Erfüllung, d. h. die Ablösung des Gesetzes.

Im Verhältnis zu den mannigfachen und äußerlichen Werken des Gesetzes steht die ἀγάπη als Gesinnung und einheitliches Prinzip. Im Verhältnis aber zu den christlichen Tugenden des Gemeindewesens hat Paulus nirgends eine besondere Gesinnung aufgestellt, die er im Unterschied zu der äußeren Betätigung als ἀγάπη schlechthin oder als die wahre, geistige ἀγάπη bezeichnet hätte. Ihm gehört hier der Körper immer zum Geist, die Praxis zum Prinzip, wie die Praxis nicht ohne das Prinzip denkbar wäre.

Als individuelle Stimmung, als Zustand des einzelnen Christen, wird die ἀγάπη Gal. 5, 22 unter den Früchten des Geistes an der Spitze erwähnt. Beim ersten Anblick unterscheidet sich diese Tugendtafel nicht weit von derjenigen 1 Kor. 13, 4 f. Auch hier steht die μακροθυμία neben der χρηστότης; auch hier findet sich unter den christlichen Tugenden die Selbstbegrenzung, ja, die Enthaltsamkeit. Die genuin urchristliche Stimmung in den ersten Gliedern, wo sich Freude und Friede der ἀγάπη anreihen, ist unverkennbar; aber die beiden nächsten Trilogien bewegen sich wie 1 Kor. 13 auf Gebieten, wo Christentum und Stoa sich wesentlich decken. Bei aller Ähnlichkeit springt indessen der Unterschied sofort in die Augen: die ἀγάπη ist Gal. 5 zwar die Führende, aber nicht die Herrscherin; nicht der grundlegende Zustand, das aktive Prinzip der Tugenden, sondern deren eine, mit der χαρά, εἰρήνη, μακροθυμία, χρηστότης usw. auf einer Linie stehend. Sie erscheint

mit ihnen zusammen unter den Gesinnungszuständen und Lebensgestaltungen, die den sarkischen Zuständen und Handlungen antithetisch entgegengestellt werden als Früchte des Geistes gegenüber den Früchten des Fleisches.

Die 1 Kor. 13 gepriesene ἀγάπη ist also etwas anderes als das, was Paulus und seine Mitchristen unter diesem Begriffe verstanden haben:

a) dem Paulus ist ἀγάπη neben Freude, Friede, Langmut usw. eine Christentugend, unserem Verfasser ist sie die Tugend, die alles andere hervorbringt;

b) die ἀγάπη des Paulus ist sozial-aktiv, die des Verfassers individuelle moralische Selbstbehauptung durch innere Disziplin, Selbstzucht [1]);

c) die ἀγάπη des Paulus ist intensiv gefühlsbetont, die des Verfassers besteht in Beherrschung der Affekte.

In dem allen bekundet sich der stoische Geist. Die Aufstellung eines inneren, einheitlichen Prinzips der Tugenden entspricht der stoischen Anschauung, der gemäß die προαίρεσις oder das ἡγεμονικόν, ἡ λογικὴ δύναμις, oder wie es sonst noch heißt, die alles beherrschende Hauptsache ist. Typisch stoisch ist dementsprechend das Dringen auf das Innere, Zentrale. Wer 1 Kor. 13 unter diesem Gesichtspunkt liest, fühlt sich sofort lebhaft erinnert an unzählige Aussagen eines Epiktet oder Marc Aurel, in denen vor dem Haften an den Außendingen gewarnt wird.

Auch liegt die stoische Färbung der geforderten Gesinnung und Lebenshaltung auf der Hand (was im einzelnen nachzuweisen dem zweiten Abschnitt vorbehalten bleiben muß). Die Gesinnung, die hier ἀγάπη benannt wird, ist das Erfassen des einheitlichen Lebensideals und betätigt sich als ἀνέχεσθαι und ἀπέχεσθαι, Dulden und Selbstbeherrschung. Man hätte 1 Kor. 13 statt ἀγάπη beinahe ebensogut ἀρετή einsetzen können.

1) Es soll natürlich nicht behauptet werden, daß die Selbstzucht außerhalb des religiösen Gesichtskreises des Paulus lag. Das wäre angesichts von Stellen wie Gal. 5, 22; Röm. 12, 13 ff. u. a. Unsinn. Aber die paulinische ἀγάπη umspannt diese Seite der Lebensführung nicht. Die Stimmung des

Man fragt sich, wie der Verfasser dazu kommt, diese innere Verfassung ἀγάπη zu benennen? Es liegt hier offenbar ein Fall der im Milieu der alten Kirche häufigen Wortverschiebungen vor, durch die ein bei den Christen der ersten Zeit beliebter Begriff für gewisse religiöse Funktionen oder Bewußtseinsinhalte, die sich in der Gemeinde bilden wollen, den Namen abgeben muß. So geschah es vielfach in der Konkurrenz mit dem Gnostizismus, dem das Christentum seinerseits wiederum die Terminologie entlehnte. Dem Verfasser von 1 Kor. 13 ist ein Doppeltes wunderbar gelungen: er hat durch Heranziehung des beliebten und gangbaren Hauptwortes der Christen der Gemeinde den geistigen Zustand der Stoa ans Herz gebunden; und gleichzeitig hat er dem sozialen Verhalteu der christlichen Bruderliebe eine individuelle Tugendkraft verliehen, die für alle Zeiten dem Christentum wesentlich geblieben ist. Dadurch hat er der ἀγάπη einen Inhalt gegeben, der sich mit der urgemeindlichen Bruderliebe und der evangelischen Nächstenliebe nicht unmittelbar deckt.

Daß eben ἀγάπη das Wort für den Zentralbegriff wurde, ist aus vielem erklärbar: Die Liebe ist nach Jesus das große Gebot im Gesetz. Sie ist die am meisten direkt ethische unter den drei großen, zur triadischen Formel verbundenen christlichen Tugenden: Glaube, Liebe, Hoffnung. Sie ist 1 Kor. 8 gegen die Gnosis ausgespielt worden. Sie ist nach Röm. 13, 10 die Erfüllung des Gesetzes; hier heißt es auch: „Die Liebe tut dem Nächsten kein Böses an.“ Diese negative Formulierung würde ja schön zur grundsätzlichen Auffassung des Verfassers von 1 Kor. 13 passen. Aber sie ist hervorgerufen durch die vorhergehende Aufzählung (negativer) Verbote, und drückt somit nur das jüdische suum cuique aus. An der goldenen Regel ge-

---

P. ist, wo er von der ἀγάπη spricht, eine viel enthusiastischere und im ganzen eine mehr aktive, vorwärtsdringende, Phil. 3, 13 f. Freilich kennt auch er die Selbstzucht sehr gut aus eigener Erfahrung: 1 Kor. 9, 24, und es ist interessant, daß er hier das Bild vom Wettläufer als Illustration der Selbstdisziplinierung — nicht das des Vorwärtsstürmens — anwendet, vgl. Epiktet, Diss. III, 15, 2 f. Aber sie spielt keine große Rolle in seiner Paränese und kann auf keinen Fall seinen Begriff der ἀγάπη erschöpfen.

messen fällt (sowohl Röm. 13, 10 als) 1 Kor. 13 ab. Das Kapitel atmet eher den Geist der vorchristlichen Fassung dieser Regel: quod tibi ipsi fieri non vis, id aliis ne feceris.

Daß der Verfasser bei dem allen sich in ein sehr intimes Verhältnis zu Paulus stellt, ist unverkennbar. Auf Schritt und Tritt begegnen uns paulinische Anspielungen und Reminiszenzen, überall kann man aber die Verschiebungen und Weiterführungen beobachten. So erklärt sich die auffallende Ähnlichkeit mit Gal. 5, 22 f., die wirklich auf eine Identität der Verfasser schließen ließe, wenn nicht die zentrale Divergenz dagegen Einspruch erhöbe. Begriffspaarungen und Angliederungen, die bei Paulus formelhaft geworden sind, laufen dem Nachahmer leicht in die Feder; — den Geistesflug und die Herzenswärme erreicht er aber nicht in den kunstvoll und schön aufgebauten Strophen.

Die Stimmung dieser Lobrede ist nämlich in der Tat eine kalte und herbe, was sich dem vom Rhythmus unbetörten und die sonstige Stimmungsfülle der urchristlichen Liebe nicht willkürlich heranziehenden Forscher allmählich aufdrängen muß. Die Hände sind hier Jakobs, die Stimme ist Esaus. Die temperierte Haltung und das unerbittliche Ethos der Stoa führt hier das Wort, hat aber durch glückliche Assimilation die Verschmelzung zwischen Stoa und Christentum vorbereitet, die sich im 2. bis 4. Jahrhundert vollzog.

3.

ΟΔΟΣ.

Die stoische Hand verrät auch die einleitende Formel 12, 31 b *καὶ ἔτι καθ' ὑπερβολὴν ὁδὸν ὑμῖν δείξω.* Lehmann (a. a. O. 246) macht darauf aufmerksam, daß *ὁδός* zur festen Terminologie der stoischen Moralfrömmigkeit gehört und einen Sinn hat, der sich von dem in der Apostelgeschichte, wo *ὁδός* dem hebräischen דֶּרֶךְ entspricht, deutlich abhebt. Letzteres bezeichnet das ganze Christentum als דֶּרֶךְ חַיִּים; *ὁδός* 1 Kor. 12, 31 steht vereinzelt im Neuen Testament als Bezeichnung einer besonderen Heilsmethode.

Johs. Weiß z. St. hat einzelne hierher gehörende Parallelen verzeichnet, unter denen besonders *ὁδὸν δεικνύοντες* bei Epiktet

Diss. I, 4, 29 genau unserer Stelle entspricht. Hinzuzufügen wären etwa noch Stellen wie Marc. Ant. V, 3; III, 11, 2 (*ἐλέγχειν ὁδῷ καὶ ἀληθείᾳ*, erinnert an *πνεύματι καὶ ἀλ.* Joh. 4) [1]) und besonders VI, 22: *ἐγὼ δὲ τὸ ἐμαυτοῦ καθῆκον ποιῶ, τὰ ἄλλα με οὐ περισπᾷ· ἤτοι γὰρ ἄψυχα ἢ ἄλογα ἢ πεπλανημένα καὶ τὴν ὁδὸν ἀγνοοῦντα.* Hier haben wir einen ganz absoluten Gebrauch des Wortes ohne nähere Angabe des Inhalts. Ja, zumal ein eigentümliches Adverb: *ὁδῷ* = *ὀρθῶς* hat sich gebildet (z. B. *ὁδῷ ὑπολαμβάνειν καὶ πράσσειν* Marc. Ant. V, 34, 1).

Dem stoischen Verfasser ist das *ὁδὸν δείκνυμι* die gegebene Formel, um eine vorzutragende Lehre einzuführen. Wenn er dazu *καθ' ὑπερβολήν* hinzufügt, so ist dies als rühmender Zusatz (viam excellentissimam) zu verstehen, nicht als Vergleich mit den abzulehnenden Charismen (viam excellentiorem). Das *ἔτι* ist ausgesprochenes Flickwort, das, wie häufig das deutsche „noch dazu", nichts besonderes besagen will.

Johannes Weiß, der scharfsinnig die Schwierigkeiten, die die landläufige Auslegung unserer Stelle drücken, beleuchtet hat, erschwert sich selbst unnötig das Verständnis, indem er in dem *καθ' ὑπερβ. ὁδ.* eine reale Beziehung zum Vorhergehenden sucht und den rein technischen Sinn des Ausdrucks verkennt. Er weiß deshalb nichts Rechtes aus dem Stücke in dessen literarischem Zusammenhange zu machen [2]). Erkennt man aber das Stoisch-formelhafte der Einleitungsworte 12, 31 b an, so wird man auf den Schluß geführt, daß hier jemand einen eigenartigen Zweig auf den alten Baum gepfropft hat.

1) Zur Zusammenstellung von „Weg" und „Wahrheit" vgl. Joh. 14, 6; 2 Petr. 2, 2.

2) Weiß vermißt ein Adjektiv neben *ὁδόν*: „Man soll verstehen, daß der ‚Weg' die Eigenschaft eines ‚Weges' in ganz hervorragender Weise habe; aber dies ist sehr lax ausgedrückt. Es wäre nur erträglich, wenn in *ὁδός* schon mitgedacht ist; ein sicher zum Ziel führender ersprießlicher Weg." — Dieser Einwand ist nach dem Gesagten hinfällig; vgl. Epiktet, Diss. I, 16, 18: Die Vernunft ist die *δύναμις ὁδῷ χρηστική*.

Wir haben also einige wichtige Indizien gefunden, die gegen die paulinische Herkunft unseres Kapitels sprechen und auf einen stoisch orientierten Ursprung schließen lassen: Die Bewertung der Gnosis und der anderen Charismen steht zu der des echten Paulus in schreiendem Widerspruch; der Begriff ἀγάπη ist nicht der urchristliche, sondern ist zur obersten, alles in sich beschließenden, alles aus sich hervorbringenden Größe in einem individuell-negativen Tugendsystem geworden. Spricht schon dies entschieden für stoisch-christlichen Ursprung, so erhält diese Annahme eine Bestätigung durch die terminologische Anwendung von ὁδός 12, 31b. Kap. 13 ist eine Interpolation in den ersten Korintherbrief.

Wie sollen wir uns aber das Zustandekommen dieser Interpolation denken? Um es kurz zu sagen: das Kapitel muß als ein Einspruch gegen den Enthusiasmus aufgefaßt werden, und zwar ein solcher, der mit direkter Beziehung auf den ersten Korintherbrief geschrieben wurde. Der Verfasser fand Anknüpfung für seine Intentionen in der Polemik des Apostels Kap. 8. Kühn schiebt er nun seine Ausgabe dieser Polemik eben dort ein, wo Paulus am tiefsten im Pneumatikertum steckt: Kap. 12. 14.

Gänzlich das Pneumatikertum zu verwerfen ist zwar nicht möglich, — das wäre ein offener Bruch mit dem Apostel; aber es wird möglichst herabgesetzt. Besonders ist die Gnosis dem Verfasser unsympathisch; sie tritt deshalb sehr in den Vordergrund, obgleich sie Kap. 12. 14 eine bescheidene Rolle spielt. Dabei faßt der Verfasser ein weiteres Gebiet ins Auge als das rein Charismatische: Überhaupt alles Außerordentliche, was den Sinn für die Hauptsache trübt, ist Ziel seines Angriffes; demzufolge enthält Kap. 13 Vorstellungen, die nicht früher im Briefe präludiert worden sind, sondern unvermittelt auftreten.

So versteht man die Unstimmigkeiten und Widersprüche zwischen Kap. 13 und 12. 14. Will man dagegen die literarische Einheit und Integrität des Briefes aufrecht erhalten, so gerät man in unlösbare Schwierigkeiten. Denn die Liebe wird nicht als Charisma den anderen Charismen gegenübergestellt; vielmehr werden jene ohne die ἀγάπη für wertlos erklärt; ja beinahe wird ihnen an

sich jeder Wert abgesprochen [1]). Und wie könnte, wenn hier die Überlegenheit der Liebe über andere Charismen demonstriert werden sollte, 14, 1 fortgefahren werden: ζηλοῦτε τὰ πνευματικά? — Die gewöhnliche Anschauung aber charakterisiert Johannes Weiß folgendermaßen (S. 310): „Man nimmt meist an, Kap. 13 präludiere auf Kap. 14 insofern, als durch den Lobpreis der Liebe der Gedanke vorbereitet werde, dasjenige Charisma sei das bessere, welches in den Dienst der Liebe gestellt werden könne, nämlich die Prophetie. Nachdem Kap. 13 gesagt hat: Liebe ist mehr wert als alle Charismata, würde Kap. 14 folgern: also ist die Prophetie, die der Erbauung der Gemeinde dient, mehr wert als Glossolalie. Aber dieser Gedanke wird von Paulus nicht ausgesprochen; überhaupt kommt außer 14, 1 a die ἀγάπη in Kap. 14 nicht mehr vor, und weniger die Beseelung der Charismata durch die Liebe wird geschildert als die fördernde, erbauende Wirkung auf die Gemeinde. Es läge also eigentlich nur der Gedanke vor: weil Liebe das Höchste ist, so strebt nach der Prophetie, weil diese die Gemeinde fördert! Aber 14, 1 sagt das nicht, stellt vielmehr ἀγάπη und πνευματικά als zwei erstrebenswerte Dinge nebeneinander, ohne daß zwischen ἀγάπη und προφητεύειν eine Verbindungslinie gezogen würde. Dazu kommt, daß auch 13, 2 die Prophetie nicht ohne weiteres mit der Liebe verbunden gedacht ist, sondern der Fall vergegenwärtigt wird, es gebe προφητεία ohne Liebe."

Weiß entscheidet sich nicht für eine neue Lösung der Frage, sondern spricht nur im allgemeinen aus, daß es „jedenfalls nützlich ist, einmal Kap. 13 ohne Rücksicht auf seinen heutigen Zusammenhang mit Kap. 12. 14 zu betrachten", streift auch den Gedanken, daß Paulus Kap. 13 früher schon einmal konzipiert gehabt und hätte niederschreiben lassen. Aber das Kapitel ist im Blick auf den fertig vorliegenden Brief geschrieben, in der Absicht, einiges herauszustreichen, anderes zu modifizieren und zu entkräften. Diese Beobachtung fordert die Annahme eines zielbewußten Interpolators.

1) Bemerkenswert ist es in dieser Beziehung, daß Kap. 13 im Gegensatz zu 12. 14 alle Charismen gleichstellt.

Immer wurde der rhythmische Schwung unseres Kapitels bewundert und als ein spontaner Ausfluß der ἀγάπη des Verfassers empfunden. Auch wenn man sich von der traditionellen Bewunderung und dem Zauber des Wohlklangs freimacht, muß man in den Worten die Regungen eines energischen Geistes anerkennen; aber die unleugbare Emphase ist nicht mystisch-innerlicher Natur, sondern es ist das ethische Pathos, das sich hier zu pädagogisch-polemischem Eifer steigert und so die Wellen der Rede treibt. Auch darin ist der Verfasser ein rechter Stoiker. Keine Aufgabe vermag dermaßen die stoische Gleichmütigkeit zu rhetorischem Schwung aufzureizen, wie diese: die einfachen Forderungen der sittlichen Gesinnung gegenüber allem Dünkel und hochfahrenden Wesen geltend zu machen. So taucht also hier der überzeugte Moralist mitten in der glühenden Welt der Charismen auf. Unerschrocken dringt er in medias res und nimmt seinen Standort mitten in den pneumatischen Wogen: zwischen Kap. 12 und 14. Dabei ist es ihm so gegangen, daß die Glut, die ihn auf allen Seiten umgibt, auch ihn selbst erfaßt hat und ihn im Urteil der Nachwelt als den ebenso begeisterten wie tiefinnerlichen Dichter des „Hohen Liedes der Liebe" erscheinen läßt.

In der Tat ist 1 Kor. 13 ein Meilenstein auf dem Wege des Urchristentums zur ethischen Ernüchterung und kirchlichen Konsolidierung. Freilich tritt der kirchliche Zug nicht unmittelbar an den Tag; aber wir wissen aus anderen Quellen, daß Moralismus und Kirchentum, ethischer Individualismus und Organisation Hand in Hand gingen. Zeugen davon sind vor allen Dingen die Pastoralbriefe: Gegen die „Gnostiker" (d. h. die Pneumatiker) werden hier Amt und gesunde Lehre und — die Moral energisch ausgespielt. Die Durchbildung des christlichen Charakters wird vor allem betont. Durch Aufnahme des stoischen Persönlichkeitsideals hat sich der ursprüngliche Enthusiasmus allmählich in die kirchliche katholische Ethik umgebildet. Auf dieser Linie steht 1 Kor. 13.

Fassen wir zusammen: Ein stoisch gebildeter christlicher Vertreter des ethischen Persönlichkeitsinteresses hat sich gegen die Hochschätzung der pneumatischen Fähigkeiten und der damit zu-

sammenhängenden heroischen Leistungen geäußert, — ein antimontanista ante Montanum! Er knüpft an die Polemik des Paulus gegen die Gnosis 1 Kor. 8 an, zieht aber auch zum Teil die Charismen in Kap. 12 und 14 heran. Über diese Leistungen fällt er, das Fehlen der ἀγάπη vorausgesetzt, ein vernichtendes Urteil (1—3). Dann entwickelt er (4—7) die Eigenschaften der ἀγάπη in stoischen, christlichen und christlich-stoischen Wendungen. Schließlich mobilisiert er noch den christlichen Vollendungsglauben gegen die hohen Gegenwartsansprüche der Pneumatiker. Dabei schießt er, bei aller Anknüpfung an Paulus, weit über die Grenzen paulinischer Denkweise hinaus.

II.

Zum stoischen Einschlag in 1 Kor. 13.

1.

Sprachliches und Begriffliches.

In 1 Kor. 13 begegnet uns neben einer Fülle echt urchristlicher bzw. paulinischer Worte und Begriffe eine Reihe von Ausdrücken, die in eine andere Sphäre hineingehören; das Kapitel erscheint als eine eigentümliche Verschmelzung von zwei geistigen Gebieten, deren jedes sich schon sprachlich heraushebt. Ich meine neben Christlichem Stoisches zu erkennen.

Urchristlicher Ursprung liegt auf der Hand V. 2 ἐὰν ἔχω πᾶσαν τὴν πίστιν ὥστε ὄρη μεθιστάναι, der „Berge versetzende Glaube" stammt aus der evangelischen Tradition und war offenbar eine weitverbreitete, beliebte Wendung. An unserer Stelle steht sie in Anknüpfung an den Gebrauch des Wortes πίστις im Vorhergehenden, wo der Apostel selbst den Glauben unter den Charismen verzeichnet. Paulinisch ist dieses πίστις auch in dem Sinne, daß der Glaube hier nicht mehr als individuelle Glaubenskraft auftritt, sondern als ein der Gemeinde dienendes Vermögen. — Allgemein urchristlich ist ebenso die Hingabe der persönlichen Habe; V. 3 ψωμίζω, das auch von Paulus (Röm. 12, 20 nach Prov. 25, 21 LXX) gebraucht wird, ist der Weisheitsliteratur der LXX nicht fremd (Prov., Sap. Sal., Sir.).

Wort wie Sache gehört in die jüdisch-christlichen Kreise hinein. Den Stoikern lag die Sache fern, das Wort ist in ihrem Vokabular nicht nachweisbar.

Zur selben Kategorie der Hingabe gehört das *καυθῆναι* des eigenen Leibes, wenn man dieses nach Preuschens sinnreicher Deutung (ZNTW. 1915, S. 127 ff.) als Brandmarkung des zum Besten der Gemeinde sich selbst Verkaufenden verstehen darf. Das von v. Harnack empfohlene *καυχήσομαι* dürfte somit überflüssig sein, scheitert wohl auch daran, daß ein *ἵνα καυχήσομαι* das folgende *ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω* störend vorwegnehmen würde. — Urchristlich ist ferner das Schema der Trilogie V. 13, deren einzelne Worte, *πίστις*, *ἐλπίς*, *ἀγάπη*, schon an sich spezifisch christlich sind. In wechselnden, bald drei- bald zweigliedrigen Zusammenstellungen findet sich *ἀγάπη* mit denselben oder verwandten Worten zusammen (bei Paulus gerade die erwähnten drei: 1 Thess. 1, 3; 5, 8. Kol. 1, 4; andere Kombinationen 1 Tim. 1, 5. 14. 1 Petr. 1, 21. Hebr. 6, 12. Apok. Joh. 13, 10). Der Gebrauch des Dreiklangs an dieser Stelle, die eigentlich nur von der *ἀγάπη* handeln wollte (deshalb, gegen das Gewöhnliche, *ἀγάπη* zum Schluß als drittes Glied, sonst in der Mitte), bezeugt, wie geläufig sie der altchristlichen Predigt war; wird doch der Verfasser auch genötigt, durch eine nachträgliche Restriktion (13 b) der *ἀγάπη* die Vorherrschaft zu sichern. Auf eine Debatte über die Provenienz unserer Trilogie und die Auslegung von V. 8—13 muß unten näher eingegangen werden.

Neben solchen allgemeinchristlichen Gedanken und Redewendungen ist stellenweise eine Übereinstimmung mit Gedanken und Redeweise des ersten Korintherbriefs selbst leicht zu erkennen. Die Charismen der beiden ersten Verse und des V. 8 sind die des Kap. 12 *γλῶσσαι*, *προφητεία*, *πίστις*, *γνῶσις* 12, 8 bis 10. *Μυστήρια* und *γνῶσις*, V. 2, sind aufs engste verwandte Begriffe und deshalb unter einem Verbum, *εἰδῶ*, vereinigt (vgl. noch Kap. 14). Daneben benutzt der Autor mit offensichtlicher Anspielung die erkenntnistheoretischen Termini des 8. Kapitels, besonders das charakteristisch paulinische *γνωσθῆναι*, das sich auch im Galaterbrief (4, 9) wiederfindet.

Viel schärfer als dieser allgemeinchristliche Sprachschatz heben sich indessen Gedanken und Ausdrücke hervor, die sich allerdings stellenweise mit sonstiger biblischer Rede decken, die aber ihrem Charakter wie ihrer spezifischen Ausdrucksweise nach eine außerchristliche Sphäre verraten. Insonderheit entsteht die Vermutung, daß in den Versen 4—7 Stoisches vorliege, und einmal erweckt, wird sie in der Tat durch eine genauere Untersuchung vielfach bestätigt.

Das stoische Vokabularium bietet eine Reihe von naheliegenden Parallelen, die sich schon in der einleitenden Satztrilogie verspüren lassen. An das *οὐδέν εἰμι* des V. 2 erinnern allerdings Redewendungen wie 1 Kor. 7, 19 *ἡ περιτομὴ οὐδέν ἐστι κτλ.*; Apg. 25, 11 *εἰ δὲ οὐδέν ἐστι ὧν οὗτοι κατηγοροῦσίν μου.* Das Bedeutsame ist aber hier die Selbstnegation in der ersten Person (*εἰμί*). Eine solche hat auch Paulus gelegentlich (2 Kor. 12, 11, vgl. Gal. 6, 3), aber mehr als Zitat gegnerischer Aussagen oder als sprichwörtliche Redensart, nicht mit der vielsagenden Emphase, die 1 Kor. 13, 2 prägt. Diese Emphase findet sich eben in einem sehr lebhaften Zusammenhang bei Epiktet, Diss. IV, 8, 25: *εἰ ἄλλον περιμένω, ἵνα με ὠφελήσῃ, ἐγὼ οὐδέν εἰμι.* Typisch stoisch ist ebenso das noch häufiger vorkommende *οὐδὲν ὠφελοῦμαι*, bzw. *οὐδὲν ὠφελεῖ* (*τί ὠφελεῖ*;). Immer aufs neue kehrt in der Diatribe dieses Schema wieder: Wenn dir von den Dingen, die sonst alle Menschen hochschätzen, dies oder jenes gelingt, was nützt es dir? Aus der Fülle seien einige wenige Beispiele herausgegriffen. Epiktet, Diss. II, 19, 10 wird ein Philosoph vorgeführt, der es immer nur zum Lesen, nie aber zum Handeln bringt; Epiktet fragt: *καὶ τί ὠφεληθήσεται;* (nämlich durch das bloße Studieren)? vgl. II, 24, 25: Der Interlokutor zählt alle möglichen Vorzüge auf, aber Epiktet fragt: *τί οὖν ἐκεῖνον ὠφελεῖ ταῦτα, ὅταν καθήμενος κλαίῃ διὰ τὸ κορασίδιον;* Zur Formel *οὐδὲν ὠφελοῦμαι* vgl. III, 1, 10: *εἰ σὺ μὲν ἦρχῃ πρὸς ἐμὲ ὠφεληθησόμενος, ἐγὼ δ' οὐκ ὠφελήσω σ' οὐδέν ...*, und Ench. 24, 4: *εἰ δὲ ἄλλον τινὰ αὐτῇ (τῇ πόλει) κατεσκεύαζες πολίτην πιστὸν καὶ αἰδήμονα, οὐδὲν ἂν αὐτὴν ὠφελεῖς;* — Ähnlich Diss. I, 24, 17: *οὐδέν σε ὠφε-*

λοῦσιν οἱ δορυφόροι; — Weder der eine noch der andere Ausdruck ist allerdings dem Paulus unbekannt, vielmehr scheinen sie ihm als Wechselbegriffe geläufig zu sein, was aus dem synonymen Gebrauch Röm. 2, 25. Gal. 5, 7. 1 Kor. 7, 11 hervorgeht. Bei den Stoikern ist indessen der Begriff des ὠφελεῖν ein so grundwesentlicher, daß man berechtigt ist, dessen Herkunft in der Stoa zu suchen und den neutestamentlichen Gebrauch als einen abgeleiteten zu betrachten, es sei nun, daß er 1 Kor. 13 durch Paulus vermittelt ist oder nicht. ὠφελέω (ὄφελος) erscheint bei den Stoikern bald in emphatischer Anwendung, vom wahrhaft Nützlichen, bald weniger schwer betont, von der geistigen und leiblichen Förderung überhaupt. Aber auch rein formelhaft (τί ὠφελεῖ; = was hilft's?). Das οὐδὲν ὠφελοῦμαι 1 Kor. 13 ist der Form nach formelhaft, in Gefühlsbetonung aber emphatisch. — Zum Gebrauch des Wortes, auch bei Kirchenvätern, vgl. J. A. Gerhard, Phoinix von Kolophon. 1909, S. 39.

V. 1 wird der Mensch, der eine glänzende äußere Erscheinung hat, dem aber dabei der innere Kern abgeht, mit einem tönenden Instrument verglichen. Das ist ein drastisches Bild, das ganz vorzüglich in die kynisch-stoische Predigtweise hineinpassen würde. In der Tat erhält diese Möglichkeit einen gewissen Anhalt angesichts einer Stelle bei Dio Chrysostomus (or. VIII, 1 f. ed. Budé). Dio spricht hier von Diogenes und erzählt, daß er von den anderen Philosophen nichts hielt, nur mit Antisthenes pflegte er Verkehr: οὐκ αὐτὸν οὕτως ἐπαινῶν ὡς τοὺς λόγους οὓς ἔλεγεν, ἡγούμενος μόνους εἶναι ἀληθεῖς καὶ μάλιστα δυναμένους ἄνθρωπον ὠφελῆσαι. ἐπεὶ αὐτόν γε τὸν Ἀντισθένην παραβάλλων πρὸς τοὺς λόγους ἐνίοτε ἤλεγχεν ὡς πολὺ μαλακώτερον, καὶ ἔφη αὐτὸν εἶναι σάλπιγγα λοιδορῶν· αὐτοῦ γὰρ οὐκ ἀκούειν φθεγγομένου μέγιστον. — Auch hier erscheint ein Instrument (σάλπιγξ) als Bild eines Menschen, dessen an sich wertvolles, äußeres Hervortreten nicht von den entsprechenden inneren Eigenschaften getragen wird. Nur ist die Form 1 Kor. 13 schöner, indem das rhythmisch-doppelgliedrige χαλκὸς ἠχῶν ἢ κύμβαλον ἀλαλάζον dem rhetorisch-kunstvollen Aufbau des ganzen Kapitels entspricht.

Bei den einzelnen Verben, die 13, 4—7 das Wesen der *ἀγάπη* beschreiben wollen, drängt sich der Vergleich mit stoischer Terminologie auf, sowohl für den Inhalt wie für den formalen Charakter. Sie entfalten eine Reihe von Tugenden wesentlich selbstbegrenzender und zurückhaltender Art, deren nicht weniger als acht in negativer Form auftreten. Selbst wo die Fassung eine positive ist (wie in den beiden ersten Verben des V. 4 und den vier letzten des V. 7), ist ihr Gepräge immer noch das der Selbstbegrenzung; sie beschreiben die beherrschte und gütige Haltung des überlegenen Charakters und das geduldige Ausharren unter dem Druck des Lebens.

Die beiden ersten, *μακροθυμεῖ* und *χρηστεύεται* treten in diesem Vergleich etwas zurück; sie spielen weder im Neuen Testament noch in der Stoa eine große Rolle. Die Langmut ist aber ein beliebtes Thema in der stoischen Predigt, vgl. die Epiktet'sche Diatribe *Ὅτι οὐ δεῖ χαλεπαίνειν τοῖς ἁμαρτανομένοις* (Diss. I, 18, 28). Bei Marc Aurel Ant. erhält die landläufige Argumentation eine besonders ansprechende persönliche Note (vgl. VII, 22. 24. 26. 70). — *Χρηστός* ist beides: wohlwollend und Beleidigungen gegenüber freundlich, milde; synonym zu *εὐμενής* Marc. Ant. IX, 11, 2; im Verhältnis zum Feinde XI, 13, 3; *χρηστῶς* im Gegensatz zu *ὀνειδιστικῶς*.

Anders stellt sich aber der Sachverhalt bei den folgenden Negationen. Sie zerfallen in drei Gruppen:

1. *οὐ περπερεύεται, οὐ φυσιοῦται, οὐκ ἀσχημονεῖ.*
2. *οὐ ζητεῖ τὰ ἑαυτῆς, οὐ παροξύνεται, οὐ λογίζεται τὸ κακόν.*
3. Das Doppelglied, wo *ἀδικία* und *ἀλήθεια* als Gegensätze auftreten.

Die erste Negation, *οὐ ζηλοῖ*, bildet den direkten Gegensatz zu *μακροθυμεῖ* und *χρηστεύεται* und leitet somit zu den übrigen Negationen — den Hauptgliedern der ganzen Reihe — über. In der LXX vertritt *ζηλόω* קִנֵּא im doppelten Sinne dieses Wortes: beneiden und eifern; bei Epiktet: etwas Wertvollem nacheifern, Diss. IV, 7, 29; vgl. 1 Kor. 12, 31; 14, 39. 2 Kor. 11, 2. Gal. 4, 17 f. Gerhard a. a. O., p. 69. Ohne Objekt steht *ζηλόω* immer sensu malo, Apg. 17, 5. Jak. 4, 2.

Unverkennbar weht uns aus der ersten Trilogie stoische Luft entgegen. *Περπερεύεσθαι*, prahlerisch sein, im Neuen Testament nur hier, ist so recht ein stoisches Diatribenwort, das dem eiteln, hohlen Menschen an die Stirn geklebt wird. In den Lasterkatalogen des Epiktet und Marc Aurel tritt es auf neben Wörtern wie *μέμφεσθαι*, *ἐγκαλεῖν*, *γογγύζειν* u. ä. Vgl. Epiktet, Diss. III, 2, 14: *ἄνθρωπον πάντα μεμφόμενον, πᾶσιν ἐγκαλοῦντα, μηδέποτε ἡσυχίαν ἄγοντα, πέρπερον* (vgl. II, 1, 34 *ἐμπερπερεύομαι*). Marc. Ant. V, 5: *γογγύζειν καὶ γλισχρεύεσθαι καὶ κολακεύειν καὶ τὸ σωμάτιον καταιτιᾶσθαι καὶ ἀρεσκεύεσθαι καὶ περπερεύεσθαι.*

Dasselbe gilt von *φυσιοῦσθαι* (bei den Stoikern *φυσάω*), z. B. Epiktet, Diss. I, 8, 10; 19, 1 wird das *πεφυσῆσθαι* als eine naheliegende Gefahr des *ἀπαίδευτος ἀνήρ* bezeichnet, ähnlich II, 16, 10; Marc. Ant. V, 23, 3. Weder *φυσιόω* noch *φυσάω* kommt in der LXX vor, bei Paulus dagegen nicht selten, und zwar fast ausschließlich im 1 Kor. (4, 6. 18. 19; 5, 2; 8, 1. Kol. 2, 18). Meist bezeichnet es bei ihm den religiösen Dünkel der gnostisch Angehauchten in der Gemeinde. So konnte das Wort leicht in Kap. 13 hineingeraten aus dem ersten Korintherbrief, wo Paulus mit Vorliebe seinen Gegnern dies stoische Tadelwort angehängt hat; hat doch der Apostel 1 Kor. 8, 1 ausdrücklich das *οἰκοδομεῖν* der *ἀγάπη* dem *φυσιοῦν* der *γνῶσις* entgegengestellt und somit die Formulierung: *ἡ ἀγάπη ... οὐ φυσιοῦται* angebahnt.

Ἀσχημονεῖν kommt an der dunklen Stelle 1 Kor. 7, 36 jedenfalls in einem ganz besonderen, konkreten Zusammenhang vor. An unserer Stelle aber ist die Bedeutung eine allgemeine und prinzipielle, wie bei den Stoikern: Epiktet, Diss. IV, 8, 5. 13 „in Wort und Gebahren unanständig und ungeziemend auftreten", was von dem Philosophen mit besonderer Schärfe getadelt wird. Wir finden das Wort geradezu als einen terminus technicus für „seine Würde verletzen" (ebenda III, 22, 2. 8. 15. 52; IV, 1, 177. Ench. 37), sich kompromittieren, indem die innere Leidenschaft durch die philosophische Hülle hindurchbricht und die wahre Art des Menschen enthüllt. — In der LXX ist *ἀσχημονεῖν* am häufigsten bei Ezechiel zu finden als Rüge des schamlosen Be-

tragens (16, 7. 22. 33). An unsrer Stelle kann man wenigstens die Frage aufwerfen, ob nicht die technische Bedeutung vorliegt: die Liebe vergißt nie, was die christliche Persönlichkeit sich selbst schuldig ist.

Das erste Glied der zweiten Trilogie, *οὐ ζητεῖ τὰ ἑαυτῆς*, ist insofern paulinisch, als es 1 Kor. 10, 24. 33. Phil. 2, 21 erscheint, und ist überhaupt eine grundchristliche Bestimmung. Der parallele Ausdruck bei Paulus (Phil. 2, 4) *σκοπεῖν τὰ ἑαυτοῦ* ist auch stoisch; vgl. Musonius ed. Hense S. 67 f. von Eheleuten: *ὅπου δ' ἑκάτερος σκοπεῖ τὰ ἑαυτοῦ μόνον ἀμελῶν θατέρου ... ἐνταῦθ' ἀνάγκη φθείρεσθαι τὴν κοινωνίαν.*

Παροξύνεσθαι, im Neuen Testament nicht in der allgemeinen Bedeutung des Erzürnens (eben nur Apg. 17, 16 vom geistigen Eifer, und zwar von Paulus selbst!), findet sich mehrfach bei den Stoikern, z. B. Epiktet, Diss. II, 12, 14, wo der Philosoph in erster Reihe das *οὐ παροξύνεσθαι* als vorbildliche Eigenschaft des Sokrates preist (*τὸ πρῶτον δὲ τοῦτο καὶ μάλιστα ἰδὼν Σωκράτους, μηδέποτε παροξυνθῆναι ἐν λόγῳ ... ἀλλὰ τῶν λοιδορούντων ἀνέχεσθαι καὶ παύειν μάχην.* Ähnlich Marc. Ant. IX, 42, 7; Dio Chrys., or. II, 16). In der LXX kommt das Wort häufig vor.

Zu *οὐ λογίζεσθαι τὸ κακόν* (LXX Zach. 8, 17) sind nicht viele stoische Belege beizubringen — erwähnt sei Dio Chrys., or. IV, 94 vom Geldgierigen: *τὸ δὲ τῆς ἀπεχθείας καὶ τὸ τοῦ μίσους καὶ τῶν βλασφημιῶν οὐδαμῇ λογιζόμενος* —, der Sinn ist aber gleich stoisch wie christlich. Es gehört zu den beliebtesten Themen der Stoiker, gegen Rachsucht und das Sichbeleidigtfühlen zu predigen; das sokratische „nicht *ὁ ἀδικούμενος*, sondern *ὁ ἀδικῶν* ist unglücklich" war ihnen ein besonders teurer Grundsatz (z. B. Epiktet, Ench. 43 *ὁ ἀδελφὸς ἐὰν ἀδικῇ, ἐντεῦθεν αὐτὸ μὴ λάμβανε, ὅτι ἀδικεῖ ..., ἀλλὰ ἐκεῖθεν μᾶλλον, ὅτι ἀδελφός, ὅτι σύντροφος ...*; Diss. III, 22, 54; Hierocles, frgm. Stob. flor. III, S. 126, 11 Meinecke; Marc. Ant. VII, 22, 70; IV, 11; IX, 4, 11; XI, 13).

Der Gegensatz *ἀλήθεια — ἀδικία* V. 6 ist dem Paulus geläufig (Röm. 1, 18; 2, 8. Gal. 5, 7, vgl. 2 Tim. 2, 12. 1 Petr.

1, 22). Ebenso die Zusammenstellung *χαίρειν — συγχαίρειν* (vgl. Phil. 2, 17 f.). Es handelt sich bei dem Apostel um die Spannung zwischen der rechten Gotteserkenntnis (*ἡ ἀλήθεια*) und der in dem Grundirrtum des Polytheismus wurzelnden sittlichen Verwilderung. Die gegensätzliche Paarung *ἀλήθεια — ἀδικία* ist wahrscheinlich schon in der vorchristlichen, jüdischen Propaganda gebildet worden; rechte Gotteserkenntnis und Moral waren für das jüdische Bewußtsein nicht zu trennen, vgl. Röm. 2, 20: der Jude hat die *μόρφωσις τῆς γνώσεως καὶ τῆς ἀληθείας ἐν τῷ νόμῳ*. Bei Philo ist *ἡ ἀλήθεια* regelmäßig der prägnante Ausdruck für den Monotheismus und beschließt in sich die *εὐσέβεια*, während Idololatrie und *ἀσέβεια* eins sind (*ἀσέβεια καὶ ἀδικία* de praem. et poen. 105).

Ob der Gegensatz 1 Kor. 13, 6 so zu verstehen ist, ist fraglich. Die rein ethische Orientierung des *οὐ λογίζεσθαι τὸ κακόν* scheint eine Fortsetzung in rein ethischen Assoziationen zu empfehlen, und die abstrakt griechische Fassung dieser durch das ganze Hellenentum herrschenden Grundbegriffe stellt sich an unsrer Stelle dem Bewußtsein leichter ein als der von Paulus mit diesen Worten erzielte Gedanke. Es scheint hier der von Paulus übernommene Ausdruck einen allgemeineren, weniger missionarischen Inhalt erhalten zu haben. — Den Stoikern ist die *ἀλήθεια* die rechte Erkenntnis der *φύσις* und *ἐπαγγελία* des Menschen [1]). Wer diese Wahrheit nicht kennt, bleibt in der Gewalt seiner Leidenschaften und verfällt der *ἀδικία*. Unter diesem Gesichtspunkt würden die Worte in dem christianisierten Zusammenhang 1 Kor. 13, 6 etwa besagen: Die *ἀγάπη* findet nicht Gefallen an dem Handeln des Menschen, der von Launen, Leidenschaften und weltlichen Berechnungen getrieben wird, sondern freut sich mit an der wachsenden Erkenntnis des Zieles der christlichen Charakterbildung, mit an der *προκοπή*.

---

1) Z. B. Epiktet, Diss. I, 4, 31: ... *τῷ δὲ τὴν ἀλήθειαν εὑρόντι καὶ φωτίσαντι καὶ εἰς πάντας ἀνθρώπους εἰσενεγκόντι, οὐ τὴν περὶ τὸ ζῆν, ἀλλὰ τὴν πρὸς τὸ εὖ ζῆν, τίς ὑμῶν ἐπὶ τούτῳ βωμὸν ἱδρύσατο ... ἢ τὸν θεὸν ἐπὶ τούτῳ προσκυνεῖ;* vgl. Marc. Ant. VII, 9, 20 *ἀλήθεια μία*. IV, 21, 5. VI, 21, 2.

Indessen dürfen wir an unserer Stelle kaum eine derartig prinzipielle Aussage erwarten; vielmehr handelt es sich um konkrete Tugenden, und ἀλήθεια wird die allgemeine Bedeutung „Wahrhaftigkeit" haben (vgl. Marc. Ant. III, 6, 1; IV, 20, 2. Philo, De virtut. 178, 195), und ἀδικία ist so viel als Unwahrheit, das Lügen (vgl. Marc. Ant. IX, 1: ὁ μὲν οὖν ἑκὼν ψευδόμενος ἀσεβεῖ, καθόσον ἐξαπατᾷν ἀδικεῖ). — Die Setzung des bestimmten Artikels verleiht den beiden Begriffen, welche die Aufzählung abschließen, das nötige Schwergewicht.

Daß unser Verfasser das charakteristische, paulinische Wortpaar ἀλήθεια — ἀδικία hier aufgreift, rührt wohl daher, daß sein Stilempfinden einen volltönigen Abschluß der langen Reihe von Negationen verlangt, und dabei kommt ihm ein gegensätzliches Paar besonders gelegen, weil das darin enthaltene δέ eine erwünschte positive Abrundung des von den vielen οὐ beherrschten Komplexes bietet [1]).

Das Thema lautete: Die Liebe ist langmütig und gütig; und zurück zu dieser grundlegenden Bestimmung lenkt der Autor den Gedanken in dem Schlußvers (7): πάντα στέγει, πάντα πιστεύει, πάντα ἐλπίζει, πάντα ὑπομένει. Die Formung dieses Satzes ist sicher daraus zu erklären, daß den Autor hier ein doppeltes Interesse beherrschte: Einerseits trieb ihn der formale Zwang des Schemas (s. unten) zum Abschluß, und zwar in positiver Form und an das positive Thema V. 4a anknüpfend; so ergab sich πάντα στέγει, πάντα ὑπομένει. Andrerseits empfand er das Bedürfnis, die beiden Korrelatbegriffe, die mit der ἀγάπη zusammen den heiligen Dreiklang bilden, und deren formelartige Zusammenfassung das ganze Kapitel abschließt (V. 13), schon hier durch die Worte hindurchklingen zu lassen, und so schob er zwischen πάντα στέγει und πάντα ὑπομένει ein πάντα πιστεύει, πάντα ἐλπίζει ein. So erklärt es sich, daß ein sowohl logisch als

1) Zur rhetorischen Formulierung der Stellung des Menschen zu ἀλήθεια und ἀδικία kann vielleicht hingewiesen werden auf Philo, De virtut. 182, wo mitten in einem einfach aufzählenden Tugend- und Lasterkatalog Wahrhaftigkeit und Unwahrheit eine mehr rhetorische Formulierung erhalten: ἀληθείας ἐρασταί — ψευδολογίας ἑταίρους καὶ ψευδορκίας.

formal inkonzinner Satz herauskam, logisch, insofern πιστεύειν und ἐλπίζειν nicht organisch zu den Funktionen der ἀγάπη gehören; formal, insofern wir ein viergliedriges statt eines dreigliedrigen Gebildes bekommen [1]).

Überschauen wir nochmals die Tugenden, die als Ausfluß der ἀγάπη V. 4—6 aufgezählt sind, finden wir die oben ausgesprochene Ansicht bestätigt, daß die ἀγάπη sich fast mit der stoischen ἀρετή deckt. Lehrreich ist es auch, unseren Tugendkatalog mit den vielen ähnlichen bei Philo zu vergleichen. Greifen wir einen solchen heraus, z. B. de virtut. 195 (Cohn-Wendland): παρ᾽ ἐμοὶ μὲν γὰρ αἰδὼς καὶ ἀλήθεια μετριοπάθειά τε καὶ ἀτυφία καὶ ἀκακία τίμια, παρ᾽ ὑμῖν δὲ ἄτιμα· καὶ ἐμοὶ μὲν ἐχθρὰ τὸ ἀναίσχυντον, τὸ ψεῦδος, ἡ ἀμετρία τῶν παθῶν, ὁ τῦφος, αἱ κακίαι, ὑμῖν δὲ οἰκειότατα. Schamgefühl, Güte, Wahrhaftigkeit, Selbstbeherrschung, Bescheidenheit (ἀτυφία Gegensatz zu περπερεύεσθαι) sind hier wie 1 Kor. 13 die nachzueifernden persönlichen Eigenschaften.

Wir fanden also teils polemische, zum Teil deutlich stoische Elemente, teils paulinische Redewendungen, deren Inhalt zum Teil stoisch zu verstehen ist. An sich könnte natürlich die ganze Strophe wohl von des Apostels Hand herrühren in einem Momente, wo sich das Stoische mehr als üblich bei ihm geltend machte. Indessen erheben sich sofort aus dem Wortschatz verschiedene Einwände gegen paulinische Abfassung. So scheint der emphatische und absolute Gebrauch des πάντα (V. 7) den stoisch gebildeten Geist zu verraten. Man vergleiche z. B. Epiktet, Diss. II, 14:

---

1) Die ὑπομονή ist also nicht, so wie bei Paulus mitunter der Fall ist (Röm. 8, 25; 1 Thess. 1, 3), mit der ἐλπίς zu verbinden, sondern bildet mit στέγει zusammen die sachliche Klammer um die Begriffe πίστις und ἐλπίς, die hier nur honoris causa erwähnt werden, ganz wie in V. 13. Hier wie dort wird übrigens die ἀγάπη auf Kosten der πίστις und der ἐλπίς hervorgehoben, V. 7 dadurch, daß Glaube und Hoffnung als Ausflüsse der Liebe bezeichnet werden, V. 13 ipsissimis verbis.

πάντα μεμφόμενον, πᾶσιν ἐγκαλοῦντα, ... und das negative Gegenstück, das absolute οὐδείς, Epiktet, Ench. 48, 2: οὐδένα ψέγει, οὐδένα ἐπαινεῖ, οὐδένα μέμφεται, οὐδενὶ ἐγκαλεῖ, οὐδὲν περὶ ἑαυτοῦ λέγει ὡς ὄντος τινὸς ἢ εἰδότος τι, vgl. Diss. III, 22, 100; Ench. 13; — hier finden wir in re das πάντα στέγειν. — Es ist überall dem Stoiker etwas Wesentliches, daß seine moralischen Bestimmungen absolute Gültigkeit besitzen, und daß seine moralische Selbstbehauptung dementsprechend auf keinem Punkte versagen darf. Dieser Gedanke spielt eine große Rolle in der stoischen Erziehungsmethodik: Ziel der προκοπή ist die völlige moralische Unfehlbarkeit; selbst im Schlaf oder im Rausch entgleist der rechte Weise nicht (Epiktet, Diss. I, 18, 21 ff. II, 17, 33), und in der Aufzählung aller Gefahren und Plagen, die den Menschen drohen, ergeht sich der philosophische Erzieher mit Vorliebe, um schließlich zu dem Resultat zu gelangen: alles, was auch nur genannt werden kann, vermag der Stoiker gelassen zu ertragen (Epiktet, Diss. I, 19. II, 21, 3. III, 18. 26. IV, 7. 10 u. ö.).

Deutlicher tritt die stoische Schulung an einem bestimmten Punkt an den Tag, nämlich in dem Topos von dem Kinde und dem erwachsenen Manne. Dieses Bild war bei den Stoikern üblich und beliebt, s. Joh. Weiß z. St. Auch Paulus hat dasselbe verwertet, 1 Kor. 3, 1 [1]), jedoch in ganz anderem Sinne: er hält sich selbst — wie überhaupt die Fortgeschrittenen in der Gemeinde — für τέλειος (was dem ἀνήρ entspricht), und hat somit die Stufe der νήπιοι überwunden, auf der sich der Verfasser vom 1 Kor. 13 noch befinden will, während die τελειότης des voll erwachsenen Alters erst im Jenseitigen bevorsteht. Wiederum verbirgt sich hier ein prinzipieller Unterschied unter demselben Diatribengleichnis.

Ein wirklich sachlicher Unterschied zwischen dem Verfasser von Kap. 13 und Paulus ergibt sich aber nicht aus der Einzelanalyse: erst im Totalen, in den Anschauungen und

1) Vgl. Eph. 4, 13, wo aber die Reife des τέλειος ἀνήρ nicht mehr die pneumatische ist, sondern die kirchlich-dogmatische.

Prinzipien erweist sich eine Divergenz mit voller Deutlichkeit. Hier kommt zunächst der das Kapitel beherrschende erkenntnistheoretische Standpunkt in Betracht.

Dieser Standpunkt bekundet sich nicht am wenigsten in der schon oben erwähnten Aufstellung eines inneren, einheitlichen Prinzips der Tugenden [1]). Dem entspricht in treffender Weise das Dringen auf das Innere, Zentrale. Wer 1 Kor. 13 unter diesem Gesichtspunkt liest, fühlt sich sofort lebhaft erinnert an unzählige Aussagen eines Epiktet oder Marc Aurel, in denen vor dem Haften an den Außendingen gewarnt wird. Was hilft's (*τί τὸ ὄφελος*), Bart und Tracht des Philosophen zu tragen und das rauhe Leben des Kynikers zu führen, wenn das *ἡγεμονικόν* nicht in Ordnung ist? (Epiktet, Diss. III, 22. IV, 7). Was helfen alle großartigen Leistungen und Kenntnisse wie Wassertrinken, eiskalte Statuen umarmen, schwierige Philosophen erklären können usw., wenn man sofort jeglicher Leidenschaft, Zorn, Neid, Wollust usw. unterliegt? (Epiktet, Diss. IV, 5, 14 ff. II, 4, 11; 17, 24—30; 19, 9 ff.; 23, 12). Ja, das wahrhaft Wertvolle ist nicht, Außerordentliches zu leisten, wenn es auch an sich rühmenswert sein möge, sondern die innere Ruhe und Festigkeit zu wahren, vgl. Marc. Ant. VII, 66: *Πόθεν ἴσμεν, εἰ μὴ Τηλαύγης Σωκράτους τὴν διάθεσιν κρείσσων ἦν; οὐ γὰρ ἀρκεῖ, εἰ Σωκράτης ἐνδοξότερον ἀπέθανεν καὶ ἐντρεχέστερον τοῖς σοφισταῖς διελέγετο καὶ καρτερικώτερον ἐν τῷ πάγῳ διεννυκτέρευεν καὶ τὸν Σαλαμίνιον κελευσθεὶς ἄγειν γεννικώτερον ἔδοξεν ἀντιβῆναι καὶ ἐν ταῖς ὁδοῖς ἐβρενθύετο, περὶ οὗ καὶ μάλιστα ἄν τις ἐπιστήσειεν, εἴπερ ἀληθὲς ἦν· ἀλλ' ἐκεῖνο δεῖ σκοπεῖν, ποίαν τινὰ τὴν ψυχὴν εἶχε Σωκράτης καὶ εἰ ἐδύνατο ἀρκεῖσθαι τῷ δίκαιος εἶναι τὰ πρὸς ἀνθρώπους καὶ ὅσιος τὰ πρὸς θεοὺς μήτε ἐκεῖ πρὸς τὴν κακίαν ἀγανακτῶν μηδὲ μὴν δου-*

1) Vgl. E. L. Hicks, Studia Biblica IV, p. 9: „I never read 1 Cor. XIII without thinking of the description of the virtues in the Nicomachean Ethics. St. Pauls ethical teaching has quite an Hellenic ring. It is philosophical, as resting on a definite principle, viz. our new Life in Christ; and it is logical, as classifying virtues and duties according to some intelligiple principle."

λεύων τινὸς ἀγνοίᾳ μήτε τῶν ἀπονεμομένων ἐκ τοῦ ὅλου ὡς ξένον τι δεχόμενος ἢ ὡς ἀφόρητον ὑπομένων μήτε τοῖς τοῦ σαρκιδίου πάθεσιν ἐμπαρέχων συμπαθῆ τὸν νοῦν [1]). Überhaupt kann man als Hauptanliegen der stoischen Pädagogik das Doppelte bezeichnen: Es gilt erstens εἶναι, nicht δόξαι, Wesen, nicht Schein (Epiktet, Ench. 23; Diss. IV, 6, 24. II, 11, 15); zweitens nicht das Außerordentliche und Sporadische, sondern das Stete, Unverbrüchliche. Dieses doppelte Interesse beherrscht auch — mutatis mutandis — 1 Kor. 13.

2.

Stilistisches.

Das Kapitel zerfällt deutlich in drei Abschnitte, 1—3, 4—7, 8—13, deren jeder seinen eigentümlichen rhetorischen Aufbau hat.

Die erste Gruppe von Aussagen ist dadurch charakterisiert, daß jedes der drei Glieder mit einem ἐάν anhebt, daß im zweiten und dritten Glied durch ein καὶ ἐάν weitergeführt wird: in V. 2, weil der Bedingungssatz sonst zu weitläufig geraten würde; in V. 3, weil eine neue Vorstellung (Brandmarkung neben Austeilung der Habe) eingeführt wird. — Dann kommt gleichlautend das dreifache ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω. — Alle drei Glieder laufen in kurze Nachsätze aus, die alle die Nichtigkeit der in den Vordersätzen gegebenen Bedingungen, sofern sie nicht von Liebe getragen sind, darlegen. — Durch diese Gleichmäßigkeit wird ein starker Gefühlseindruck erzielt und erzeugt, — ein Eindruck, der durch die Wahl der Worte (Zungen von Engeln oder Menschen, bergversetzend; das viermal wiederholte πᾶς) noch erhöht wird.

Das hier verwendete Schema, wiederholter Bedingungssatz und kurzer, scharf negierender Nachsatz, bietet sich dem innerlich bewegten und emphatische Ausdrucksformen suchenden Gemüte so

1) Der etwas anders orientierte Gegensatz: hören- bzw. sagen-tun (Matth. 7, 21 ff.; Jak. 2; 1 Joh. 3, 16 ff.) ist übrigens auch der Stoa wohlbekannt. Am häufigsten aber behandelt sie das Verhältnis zwischen äußerem Tun und innerer Haltung, Schein und Sein (vgl. bei Jesus das Wort von den getünchten Gräbern, sowie die Warnung: Eins ist Not! Luk. 10, 41 f. und die Parallele Epiktet, Diss. I, 1, 14).

unmittelbar dar, daß man an sich nicht nach einem rhetorischen Vorbild zu fragen brauchte. Sollte es aber richtig sein, daß unser Autor einige philosophische und rhetorische Schulbildung hat, dürfte es berechtigt sein, auch hier etwaige Stilmuster ins Auge zu fassen.

Die rhetorische Art, die hier vorliegt, ist wohl nicht eine echt griechische. Ein griechischer Stilkünstler würde kaum eine so monotone Gleichmäßigkeit durchführen, sondern z. B. das *ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω* variieren, wahrscheinlich auch die Nachsätze anders, z. B. antithetisch, gestalten. Eher könnte man sich das Schema auf semitischem Boden denken, wo die engere Auswahl der Wörter und Satzformationen, wie bekannt, einer natürlichen Vorliebe für Einförmigkeit und Gleichmäßigkeit gewissermaßen entspricht. An nicht wenigen Stellen im Alten Testament begegnet uns in gehobener Rede ein Schema, das dem unsrigen nahekommt. Erwähnt sei nur Ps. 128 (LXX), V. 8 ff.:

ἐὰν ἀναβῶ εἰς τὸν οὐρανόν,
σὺ εἶ ἐκεῖ·
ἐὰν καταβῶ εἰς τὸν ᾅδην,
πάρει·
ἐὰν ἀναλάβω τὰς πτέρυγάς μου κατ᾽ ὀρθὸν
καὶ κατασκηνώσω εἰς τὰ ἔσχατα τῆς θαλάσσης,
καὶ γὰρ ἐκεῖ ἡ χείρ σου ὁδηγήσει με κτλ.

Jedoch soll keineswegs behauptet werden, daß unser Verfasser, was allerdings an sich nicht unmöglich wäre, bewußt oder unbewußt durch alttestamentlichen Psalmstil beeinflußt war. Eher läßt sich vermuten, daß er auch hier unter dem Eindruck des stoischen Paränesenstils gestanden hat. Dabei ist der Hinweis auf orientalische Parallelerscheinungen nicht ohne Sinn, denn viele Beobachtungen führen auf die Annahme, daß ein starkes semitisches Formelement in der Ausbildung der Diatribensprache wirksam gewesen ist. — Nun lesen wir bei Epiktet, Diss. IV, 8, 25:

᾽εἴ μέ τις᾽ φησίν, ᾽βλάψαι δύναται,
ἐγὼ οὐδὲν ποιῶ·
εἰ ἄλλον περιμένω, ἵνα με ὠφελήσῃ,
ἐγὼ οὐδέν εἰμι·

θέλω τι καὶ οὐ γίνεται,
ἐγὼ ἀτυχής εἰμι.'

Das ist nun zwar ein vereinzeltes Beispiel, aber es ließen sich zweifellos deren mehrere beibringen; und auf dem allgemeinen Hintergrund, der für unser Kapitel im Vorhergehenden gezeichnet wurde, gewinnt auch diese Einzelbeobachtung ihre Bedeutung: Sie deutet auf ein paränetisch-polemisches Schema, das wir 1 Kor. 13, 1—3 wiederfinden. Das ist wichtig für die richtige Erfassung der Stimmung, die sich dieser Stilform bedient. Es ist ein gründliches Mißverständnis, wenn man in unseren Strophen begeisterten, tiefinnerlichen Preis der Liebe verspüren will; vielmehr ist der Ton, dem Schema entsprechend, eindringlich warnend, ja geradezu polemisch. Es ist übrigens ein typischer Zug, daß der stoische Weisheitslehrer für seine rational-ethischen Belehrungen einen Stil aufgreift, der sonst kraft seines Pathos für einen inbrünstigen religiösen Erguß passen könnte; dem Stoiker ist eben die Moral das Höchste, um sie einzuschärfen zieht er alle Register, auch die tiefsten und klangvollsten, die Akkorde bleiben aber in herb-nüchterner Dur-Tonart.

Weniger pathetisch aber ebenso eindringlich paränetisch ist die Formgebung des zweiten Abschnittes, V. 4—7. Die rhetorischen Mittel, die hier aufgeboten werden, sind sehr einfach: Nach positiver Aufstellung des Themas: *ἡ ἀγάπη μακροθυμεῖ, χρηστεύεται ἡ ἀγάπη* (der zu bestimmende Hauptbegriff steht gewissermaßen wie eine Klammer um seine Bestimmungen), folgen 3 + 4 mit anhebendem *οὐ* negierte Verben, deren Reihe durch einen doppelgliedrigen Satz (*οὐ χαίρει ..., συγχαίρει δὲ ...*) geschlossen und abgerundet wird. — Zu der langen Reihe von unbedingten Negationen treten dann die unvermittelt einsetzenden, mit *πάντα* anhebenden vier absoluten Positionen in wirkungsvollen formalen Gegensatz, sachlich aber ergänzend und abschließend, das Thema V. 4a wieder aufnehmend, V. 7.

Eine auffallende Stilparallele zu unserem Abschnitt begegnet bei dem stoisch gefärbten platonischen Schriftsteller Maximus Tyrius (2. Jahrhundert). In dessen „Philosophumena" (ed.

Hobein) XX, 2 lesen wir unter dem Titel *Περὶ τῆς Σωκράτους ἐρωτικῆς γ*, folgendes:

1. Ὁ δὲ ἔρως οὐδενὶ οὕτως πολεμεῖ ὡς ἀνάγκῃ καὶ δέει·
2. καὶ ἐστὶν χρῆμα γαῦρον καὶ δεινῶς ἐλεύθερον, καὶ τῆς Σπάρτης αὐτῆς ἐλευθερώτερον.
3. Μόνον γάρ τοι τῶν ἐν ἀνθρώποις ἔρως, ἐπειδάν τῷ καθαρῶς συγγένηται,

4a. οὐ πλοῦτον τέθηπεν, οὐ τύραννον δέδιεν,
b. οὐ βασίλεια ἐκπλήττεται, οὐ δικαστήριον φυλάττεται,
c. οὐ φεύγει θάνατον,
4d. οὐ θηρίον αὐτῷ δεινόν, οὐ πῦρ, οὐ κρημνός, οὐ θάλασσα,
e. οὐ ξίφος, οὐ βρόχος,
5a. ἀλλὰ καὶ τὰ ἄπορα αὐτῷ εὐπορώτατα, καὶ τὰ δεινὰ εὐμαχώτατα,
b. καὶ τὰ φοβερὰ εὐπετέστατα, καὶ τὰ χαλεπὰ εὐκολώτατα,
c. ποταμοὶ πάντες περάσιμοι, χειμῶνες πλοϊμώτατοι, ὄρη εὐδρομώτατα.
6. πανταχοῦ θαρσεῖ, πάντων ὑπερορᾷ, πάντων κρατεῖ.

In diesem schwungvollen Rhetorstück über den ἔρως liegt der formale Parallelismus zu den Aussagen über die ἀγάπη 1 Kor. 13 auf der Hand: Zunächst wird der ἔρως als *χρῆμα γαῦρον καὶ δεινῶς ἐλεύθερον* bezeichnet, und im folgenden werden diese Eigenschaften durch dramatische Einzelfälle beleuchtet, ganz so wie die ἀγάπη 1 Kor. 13, 4 als langmütig und gütig beschrieben wird, was dann die folgenden Sätze weiter ausführen. Ferner begegnet bei Maximus wie 1 Kor. 13 die charakteristische Abwechslung von Negationen und Positionen (*οὐ-πάντα*) [1]).

1) Der Parallelismus des Aufbaus zeigt sich auch darin, daß in beiden Fällen die abschließenden Positionen das Thema wieder aufnehmen: Maximus prädiziert anfangs den Eros als ein *χρῆμα γαῦρον καὶ δεινῶς ἐλεύθερον* und schließt mit folgender Charakteristik: *πανταχοῦ θαρσεῖ κτλ.*; der Autor 1 Kor. 13 bezeichnet am Eingang die Liebe als langmütig und gütig und endet dementsprechend mit der Aussage: *πάντα στέγει ... πάντα ὑπομένει.*

Es ist kaum möglich, sich dem Eindruck zu entziehen, daß hier irgendwie ein Zusammenhang waltet. Und da eine Abhängigkeit des heidnischen Philosophen des Antoninischen Zeitalters vom Neuen Testament nicht gut denkbar ist, muß beiden, dem stoisierenden Platoniker und dem stoisierenden Pauliniſten, ein gemeinsames, der Diatribe eigentümliches Schema vorgelegen haben.

In der Tat scheint mir eine kritische Analyse der Maximusstelle auf eine stoische Grundform zu führen, die in echt griechischem Geist und Stil umgebildet bzw. erweitert worden ist. Zunächst fällt es auf, daß der ἔρως als χρῆμα ἐλεύθερον bezeichnet wird. Nun ist ja aber die ἐλευθερία einer der vornehmsten Ruhmestitel des stoischen Weisen (Epiktet, Diss. IV), was keines näheren Nachweises bedarf. Und die Art, wie nun die Freiheit des ἐρωτικός beschrieben wird, stimmt völlig zu den zahllosen loci communes, die die Selbstbehauptung des Weisen gegenüber Gefahren und Versuchungen ausmalen. Das im einzelnen zu belegen, würde zu viel Raum in Anspruch nehmen, ist auch überflüssig; wer z. B. den Epiktet liest, findet fast auf jeder Seite immer wieder dieselben Warnungen gegen die Verführung des Reichtums und der äußeren Pracht, gegen Furcht vor Tyrannen, Richter, Tod (I, 9, 15ff.; 19. II, 2 usw.) Auch die Verben sind echt stoisch (τέθηπα IV, 7, 28. Ench. 31, 3. — ἐκπλήσσομαι IV, 4, 10. — ὑπεροράω IV, 1, 164. Ench. 15. — κρατέω, III, 25, 1; Ench. 20. Frgm. 35, Schenkl). Und den Hinweis auf Sparta als die klassische Stätte der Freiheit finden wir in der Diatribe (z. B. Epiktet, Diss. II, 20, 26).

Ferner beschließt unsere Predigt vom ἔρως in sich ein Element, das sich formell von der Umgebung abhebt, nämlich 5a—c. Während in den übrigen Aussagen die rhetorische Wirkung durch gemeinsames, stets wiederholtes Anfangswort und asyndetische Aneinanderreihung der Glieder erreicht wird, ist der Abschnitt 5a—c aus kunstvollen Antithesen und Wortanklängen aufgebaut: τὰ ἄπορα εὐπορώτατα usw.[1]).

1) Unser Verfasser hat, ebenso wie der Autor 1 Kor. 13 das Bedürfnis

Ich vermute also, daß Maximus einen stoischen Topos vom Weisen so umgestaltet hat, daß er statt des Weisen den rechten Erotiker eingestellt hat und einige nach klassischem Muster geformte Wendungen einschaltete. Die Richtigkeit dieser Annahme wird dadurch bestätigt, daß das Stück in seiner jetzigen Gestalt offenbar auch sachlich eine Mischung von zwei disparaten Elementen ist: Es wird vom Eros gesagt, daß er ein *χρῆμα γαῦρον καὶ ἐλεύθερον* ist, freudig drauflos gehend und unerschrocken in der Selbstbehauptung gegenüber allerlei Gefahren und Versuchungen, ein aktives und ein passives Moment. Der *ἐλευθερία* fällt nun der größere Teil zu (4a—c. 6), die *γαυρότης*, die alle Schwierigkeiten überwindet und für den Eros das eigentlich charakteristische ist, kommt nur 5a—c auf ihre Rechnung, also in der auch stilistisch sich abhebenden Einschaltung [1]).

So hat der Platoniker für seine Predigt vom *ἔρως* dasselbe stoische Stilmuster benutzt, wie etwa ein Jahrhundert früher der christliche Leser und Interpolator des paulinischen Briefes für seine Ausführungen über die *ἀγάπη*. Daß eben diese beiden Größen, *ἔρως* und *ἀγάπη*, und zwar in abstrakter Personifikation, in den stoischen Topos zu verschiedenen Zeiten eingeführt worden sind, ist allerdings ein wunderlicher Zufall. So gleichlautend aber die Übersetzung der beiden Wörter ist, so Verschiedenes wird von ihnen ausgesagt: Der *ἔρως* trotzt, die *ἀγάπη* duldet [2]); — beide vertreten indessen je eine Seite des stoischen Ideals. Durch die ganze spätere Stoa geht ein doppelter Zug: Einerseits bekundet sich ein hohes, herbes Selbstbewußtsein, eine scharfe Kritik der weltlichen Machthaber und Geister; andrerseits begegnet eine demütige Selbstkritik und eine heitere und freundliche Gelassenheit.

---

empfunden, die vielen Negationen durch einen positiven Gegensatz etwas zu balanzieren; er tut es aber schärfer (*ἀλλά*, 1 Kor. 13, 6 *δέ*) und viel ausführlicher.

1) Die Verwendung des Schemas für seinen Gegenstand wurde ihm dadurch erleichtert, daß etliche Glieder sich mit anderwärtigen Gemeinplätzen über die Liebe deckten, siehe Hobeins Angaben z. St.

2) Der Eros: *πανταχοῦ θαρσεῖ, πάντων ὑπερορᾷ, πάντων κρατεῖ.*
Die Liebe: *πάντα στέγει, ... πάντα ὑπομένει.*

Der letztere Zug kam dem christlichen Ideal entgegen und hat sich mit der von Jesus ausgehenden Linie der Bruderliebe verschlungen und das feine Gebilde hervorgebracht, das uns 1 Kor. 13 unter der Marke der ἀγάπη entgegentritt.

Nicht nur die trotzige und selbstbewußte, sondern auch die freundliche und gelassene Stimmung hat sich in die Formen unseres Schemas ergossen. Hier sind besonders zwei Epiktetstellen zu erwähnen, Diss. II, 12, 14 und Ench. 1, 3. Die erstere Stelle wurde schon oben berücksichtigt, kommt aber hier mehr unter formalem Gesichtspunkt in Betracht:

τὸ πρῶτον δὲ τοῦτο καὶ μάλιστα ἴδιον Σωκράτους μηδέποτε παροξυνθῆναι ἐν λόγῳ, μηδέποτε λοίδορον προσενέγκασθαι μηδέν, μηδέποτε ὑβριστικόν ...

Diese asyndetische Verkettung von Negationen ist bei Epiktet kein vereinzelter Fall, wir finden auch sonst dasselbe rhetorische Mittel verwendet z. B. Ench. 1, 3:

ἐὰν δὲ τὸ σὸν μόνον οἰηθῇς σὸν εἶναι, τὸ δὲ ἀλλότριον, ὥσπερ ἐστίν, ἀλλότριον,

οὐδείς σε ἀναγκάσει οὐδέποτε, οὐδείς σε κωλύσει,

οὐ μέμψῃ οὐδένα, οὐκ ἐγκαλέσεις τινί, ἄκων πράξεις οὐδὲ ἕν,

οὐδείς σε βλάψει, ἐχθρὸν οὐχ ἕξεις, οὐδὲ γὰρ βλαβερόν τι πείσῃ.

und Diss. III, 2, 14 können wir die Zusammenstellung von Positionen und Negationen beobachten:

θέλεις σοι εἴπω, τίνα ἡμῖν ἔδειξας; ἄνθρωπον ... μεμψίμοιρον, ὀξύθυμον, δειλόν, πάντα μεμφόμενον, πᾶσιν ἐγκαλοῦντα, μηδέποτε ἡσυχίαν ἄγοντα, πέρπερον.

Daß diese Stilerscheinungen nicht eine Besonderheit des Epiktet sind, sondern unter die charakteristischen paränetischen Redeformationen der Diatribe gehören, dürfen wir schon aus der Maximusstelle schließen, — eine genauere Untersuchung (auch der stoisch gefärbten lateinischen Literatur) würde sicherlich mehr Material zutage fördern. — Es ist nur noch darauf hinzuweisen, daß an den eben angeführten Epiktetstellen das Schema einen Inhalt hat,

der eng mit den Gedanken 1 Kor. 13 verwandt ist. Somit werden wir vermuten, daß der Autor sich einem Vorbild angeschlossen hat, das ihm nicht nur formale, sondern auch sachliche Anregung bot.

Eine Analyse des dritten Abschnittes, V. 8—13, erübrigt sich, was den formalen Aufbau betrifft; zutreffende Beobachtungen finden sich bei Johs. Weiß u. a. Nur zu V. 11 sei erinnert an die von Weiß (S. 318, Anm. 4) beigebrachten sachlichen und formalen Parallelen aus Epiktet (Ench. 51, 1; Diss. IV, 9, 8).

3.

Zur Auslegung von 1 Kor. 13, 8—13.

Die Charismen gehen zugrunde, die Liebe bleibt, — das ist der letzte und höchste Trumpf, den unser Autor gegen die vulgäre Hochschätzung der außerordentlichen Begabungen und Leistungen hinausspielt.

Gewöhnlich findet man diesen Ton schon V. 8a thematisch angeschlagen in den Worten: *ἡ ἀγάπη οὐδέποτε πίπτει.* Für diese Periodisierung spricht vor allem der formale Parallelismus zum Anfang des Abschnittes 4—7, ferner der Gegensatz zu den folgenden Worten vom Aufhören der Charismen, und schließlich die Korrespondenz mit *νυνὶ δὲ κτλ.* V. 13. Es lassen sich aber gegen diese Auffassung gewisse Bedenken geltend machen. Schon das Verbum *πίπτει* (*ἐκπίπτει*) in der Bedeutung „dahinfallen, aufhören" ist ungewöhnlich, obgleich sich analoge Fälle anführen lassen, besonders Luk. 16, 17 (außer den von Weiß herbeigezogenen klassischen Stellen sind noch zu vergleichen Marc. Ant. IV, 32, 3 *ἔπεσον καὶ ἀνελύθησαν*, V. 4 *πορεύομαι διὰ τῶν κατὰ τὴν φύσιν, μέχρι πεσὼν ἀναπαύσομαι*). Aber geradezu auffallend ist das präsentische Tempus, statt dessen man das Futurum erwarten sollte. Das futurische Präsens in Versicherungen kommt im Neuen Testament häufig vor, aber meist bei Verben des Gehens und Kommens und überhaupt wo von dem Eintreffen eines bestimmten künftigen Ereignisses gesprochen wird; hier dagegen soll eine ganz prinzipielle, alle Zukunft einschließende Aus-

sage vorliegen, und da wäre, so wie Luk. 16, 17 der Fall ist, das Futurum das natürliche Tempus (anders V. 13 *μένει*, das an sich durativen Sinn hat. Stellen wie Matth. 2, 4. Mark. 9, 48. Joh. 21, 23 enthalten keine Versicherung, sondern referieren wohlbekannte Tatsachen).

Alles ebnet sich, wenn wir V. 8a zum Vorhergehenden ziehen: ... *πάντα ὑπομένει ἡ ἀγάπη, οὐδέποτε* [*ἐκ*]*πίπτει.* Dadurch tritt *πίπτει* in die lange Reihe von kategorischen präsentischen Aussagen hinein und erhält seine natürliche Bedeutung: Die Liebe kommt nie zu Falle, tut keinen Fehltritt (zum unbedingten *οὐδέποτε* vgl. Epiktet, Diss. II, 12, 14). Unter dieser Voraussetzung kommt auch die Variante *ἐκπίπτει* zu ihrem Recht, denn das absolute *ἐκπίπτειν* ist ein stoischer Terminus, der das Versagen der moralischen Willenskraft, das Zurückbleiben hinter dem Ideal bezeichnet, vgl. Marc. Ant. X, 8, 5: *ἐμβίβασον οὖν σεαυτὸν εἰς τὰ ὀλίγα ταῦτα ὀνόματα* (sc. *ἀγαθός, αἰδήμων, ἀληθής* usw.). *κἂν μὲν ἐπ᾽ αὐτῶν μένειν δύνῃ, μένε ὥσπερ εἰς μακάρων τινὰς νήσους μετῳκισμένος· ἐὰν δὲ αἴσθῃ, ὅτι ἐκπίπτεις καὶ οὐ περικρατεῖς, ἄπιθι θαρρῶν εἴς γωνίαν τινά, ὅπου κρατήσεις κτλ.*; und Plutarch, De puerorum educatione 13, p. 9b. — Ich vermute, daß *ἐκπίπτει* (D E F G usw. Vulg. Tert. Cypr. Chrysost.) den ursprünglichen Text bietet, der aber unter dem Einfluß der eschatologischen Auslegung der Worte zu *πίπτει* korrigiert worden ist.

Unser Autor hat also das Bedürfnis empfunden, das im Lauf der Rede fern gerückte Subjekt (*ἡ ἀγάπη*) gegen Ende zu wiederholen, und schreibt: alles hält die Liebe aus (zum nachgestellten Subjekt vgl. *χρηστεύεται ἡ ἀγάπη* V. 4); und das Kategorisch-Absolute der vier *πάντα* V. 7 hebt er nun zum Schluß ausdrücklich hervor: sie (die Liebe) versagt niemals, in keinem Fall.

So erlangen wir auch den Vorteil, daß der letzte Abschnitt, V. 8b—13, ein formal geschlossener wird. Faßt man 8a als das Thema dieser Periode, gestalten sich die folgenden Sätze (*εἴτε δὲ* ...) als gegensätzliche Ausführungen über die Vergänglichkeit der Charismen, und der letzte Satz, V. 13, erscheint nur

als eine nachhinkende, formell ungeschickte Aufnahme und Variation von 8a. Zieht man dagegen 8a zum Vorhergehenden, bildet das dreifache εἴτε δέ (metabatisches δέ) sowohl die logische als die formale Voraussetzung für die abschließende, antithetische Behauptung V. 13: dagegen (νυνὶ δέ) bleibt die Liebe ..., — die praktische Folgerung ergibt sich von selbst.

Die Gnosis soll vernichtet, abgetan werden, καταργηθήσεται. Das Wort ist ein scharfes, energisches, ist aber cum grano salis zu verstehen, denn der Verfasser meint nur, daß die unvollkommene Art der Gnosis aufhören und der vollkommenen Erkenntnis weichen soll, welche als ein Schauen von Angesicht zu Angesicht charakterisiert wird. Anderseits ist auch die unvollkommene Gnosis schon ein Schauen, aber ein βλέπειν δι' ἐσόπτρου κτλ. Die (diesseitige) Gnosis und das (jenseitige) Schauen bilden also keineswegs einen ausschließlichen Gegensatz (so wie Glauben und Schauen, Hoffen und Schauen 2 Kor. 5, 7. Röm. 8, 24 ff.), sondern sind nur verschiedene, allerdings weit getrennte Stufen derselben geistigen Tätigkeit. Warum denn der möglichst scharf zugespitzte Ausdruck? Es genügt da nicht zu betonen, daß die beiden Stufen der Erkenntnis so weit getrennt sind, daß sie tatsächlich als Gegensätze empfunden werden, sondern die Erklärung liegt offenbar darin, daß unser Autor der Gnosis sehr kritisch gegenübersteht und selbst kein persönliches Verhältnis zu ihr hat, während er ihre Gefahren genau sieht.

Die in unseren Versen kritisch beleuchtete Gnosis ist, wie schon längst dargelegt wurde (siehe I, 1), nicht die von Paulus hochgeschätzte; die ist an sich vollkommen und kann weder vernichtet, noch verbessert, sondern höchstens erweitert werden. Was die Gnosis unserem Autor bedeutet, wurde auch oben ausgeführt, soll aber hier in Anknüpfung an die Wendungen βλέπειν δι' ἐσόπτρου, πρόσωπον πρὸς πρ. etwas näher erörtert werden. — Daß das Leben jenseits (das τότε im Gegensatz zu ἄρτι, V. 12, bezieht sich wahrscheinlich auf die Vollendung jedes Einzelnen durch den Tod, nicht auf die aller Dinge durch Parusie und Gericht) ein unmittelbares Schauen Gottes ist (denn Gott ist das Objekt für βλέπειν wie das logische Subjekt zu ἐπεγνώσθην), war dem

Christen selbstverständlich [1]). Was ist aber das Schauen *δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι*?

Unter den Auslegern herrscht in dieser Frage keine Einigkeit. Lietzmann und Robertson-Plummer betonen das Undeutliche und Verworrene des Spiegelbildes mit Rücksicht auf die Unvollkommenheit der antiken Spiegel, was aber eine völlig unbewiesene Annahme ist, und außerdem hat man den bestimmten Eindruck, daß der Verfasser an unserer Stelle ein geläufiges literarisches Bild benutzt. — H. Achelis (Festschrift für Bonwetsch, Leipzig 1918) denkt an den Zauberspiegel, in dem man ein zu deutendes Rätselbild (*αἴνιγμα*) schaut. Auch hier wird der konventionelle Charakter des Bildes verkannt; aber der Haupteinwand gegen diese Deutnng ist ein sachlicher: Achelis faßt zusammen (S. 63): „Paulus spricht von der zukünftigen Welt, die dem Frommen erst bei der Parusie (?) offenbar wird; was er jetzt davon erfährt, ist armseliges Stückwerk." Wie verträgt sich das mit der echt paulinischen Schätzung der Gnosis, deren Besitzes er sich rühmt (2 Kor. 11, 6)?

Für das Richtige hat sich Johs. Weiß entschieden [2]), indem

---

1) Zur Geschichte dieser Vorstellung siehe den lehrreichen Aufsatz von Baudissin: „Gott schauen in der alttestamentlichen Religion" in dem Archiv für Religionswissenschaft XVIII (1915), S. 173. — Vgl. F. Weber, Jüdische Theologie, 2. Aufl. 1897, S. 345. 404.

2) R. Seeberg, „Ewiges Leben", S. 109, dem K. Deißner, „Paulus und die Mystik seiner Zeit", 2. Aufl. 1921, S. 109 Anm. 1 zustimmt, findet die Pointe darin, daß „die Person, die wir im Spiegel sehen, hinter uns steht, und daß wir im Spiegel immer nur einzelne Bewegungen dieser Person sehen, ohne aber verstehen zu können, warum und wozu diese Bewegungen geschehen, was sie sollen und wie sie entstehen. In diese Deutung fügen sich auch die übrigen Züge des paulinischen Vergleiches sehr gut ein (z. B. das *πρόσωπον πρ. προσ.* und das *ἐκ μέρους*" (nach Deißners Wiedergabe a. a. O.). — Aber diese Deutung fällt aus dem Rahmen der literarischen Anwendung des Bildes heraus, und außerdem braucht man bei *δι' ἐσόπτρου* nicht ausschließlich an einen kleinen Handspiegel zu denken, es können auch andere und größere spiegelnde Flächen in Betracht kommen (z. B. eine ruhige Wasserfläche), wobei man nicht dem Geschauten den Rücken zukehrt. — *Πρόσωπον πρὸς πρόσωπον* steht statt *στόμα κατὰ στόμα* (Num. 12, 8) natürlich, weil von Schauen, nicht von Sprechen die Rede ist, und wohl in

er das Bild im Sinne Philos deutet: durch den Spiegel sehen wir nicht die Sache selbst, sondern nur ein Abbild; er gerät aber in Schwierigkeiten bei der Durchführung dieses Gedankens im gegebenen Zusammenhang. „Der Spiegel gibt nur ein indirektes Bild, so auch die Gotteserkenntnis aus der Welt." Was heißt „Gotteserkenntnis aus der Welt"? Doch wohl nur ein Erkennen Gottes, des Schöpfers, auf Grund der Schöpfung (vgl. Röm. 1, 19 *τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ ... τοῖς ποιήμασιν νοούμενα καθορᾶται, ἥ τε ἀΐδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θειότης* (vgl. Harnack, Sitzungsberichte der kgl. preuß. Ak. d. Wiss. 1911, S. 150, Anm. 2: „Gewiß denkt Paulus auch an Spiegelung Gottes in Natur und Geschichte", und P. Corssen, Sokrates, 1919, S. 27). — Dieses Erkennen würde aber Paulus niemals mit dem hohen Prädikat *γνῶσις* beehren. Dem Autor von 1 Kor. 13 aber ist eben dies die Gnosis, eine andere kennt er nicht [1]), und er warnt gegen eine zu große Vertiefung in solche Spekulationen. Selbstverständlich ist auch ihm das Dogma von der natürlichen Gotteserkenntnis eine gegebene Wahrheit (siehe meinen Aufsatz ZNTW. 1916, S. 159 ff.), aber er ist eine ausgesprochen praktische Natur, die, wie die Spätstoa überhaupt, mit aller Energie die Ethik betonte, die Physik dagegen zurückstellte [2]), — in seinem

---

Anlehnung an alttestamentl. Wendungen wie *ἰδεῖν τὸ πρόσωπον τοῦ θεοῦ* Exod. 33, 20, vgl. übrigens auch *λαλεῖν πρόσωπον πρὸς πρόσωπον* Deut. 5, 4. 34, 10.

1) Es zeigt sich hier wieder, daß er die Worte des Paulus von der Vulgärgnosis 1 Kor. 8 mißdeutet hat. Dort ist ja eben von der monotheistischen Erkenntnis die Rede (vgl. Röm. 1, 18 ff.), und Paulus nennt dieselbe, in Anlehnung an den Sprachgebrauch der Korinther, *γνῶσις*. Er würde aber niemals diese Gnosis mit Zungenrede, Prophetie und Mysterien zusammenstellen, so wie es der Autor 1 Kor. 13 tut.

2) Somit ist bei unserem Autor kein Zusammenhang anzunehmen mit der in der mittleren Stoa auftretenden Anschauung von der Vollendung der Erkenntnis nach dem Tode im Jenseits (vgl. Überweg-Prächter, Grundriß, 11. Aufl. 1920, S. 503). — Ebenso fern steht sein Schauen Gottes der Philonischen *ὁρασις θεοῦ* (de praem. et poen. 36 41). Vielmehr setzt sich seine religiöse Erkenntnistheorie aus zwei Elementen zusammen: einem populärstoischen (das Sehen im Spiegel), und einem populärchristlichen (das Schauen von Angesicht zu Angesicht) Daß diesen beiden der Name einer

Sinne hätte er das ironische Bild Epiktets anwenden können, in welchem die Theoretiker mit Wanderern verglichen werden, die in der Herberge unterwegs das Ziel der Wanderung vergessen (Diss. II, 23, 40).

Das Schauen im Spiegel ist also ein religiöses Deuten der den Sinnen gegebenen natürlichen und geschichtlichen Wirklichkeit (vgl. Röm. 1, 19 *νοούμενα* [= *τῷ νοΐ*] *καθορᾶται*), und ist insofern vorwiegend ein intellektuelles Erkennen (Gnosis) [1]; das Schauen von Angesicht zu Angesicht dagegen bedarf keiner Deutung; Wahrnehmung und transzendentale Wirklichkeit decken sich; insofern ist diese geistige Tätigkeit vorwiegend als ein Schauen zu beschreiben.

Es bleibt nur noch übrig, einen Blick auf den vielverhandelten V. 13 zu werfen [2]. Die Konsequenz unserer oben dargelegten Auffassung des Kapitels fordert eine logische Deutung des *νυνὶ δέ* als einen Gegensatz einführend (vgl. 1 Kor. 15, 21), und zwar den Gegensatz zwischen *καταργηθήσεσθαι* und *μένειν*. Jüngst ist wieder Corssen für die temporale Fassung eingetreten, indem er V. 8b—12 als eine Parenthese versteht, einen mehr beiläufigen Blick in die zukünftige Welt; V. 13 kehre Paulus in die Gegenwart zurück und knüpfe an das *ἡ ἀγάπη οὐδέποτε πίπτει* 8a an. Dieser ansprechende Versuch, die Schwierigkeit unserer Stelle zu lösen, scheitert aber an dem *μένειν*. Corssen erklärt: „Die Vollkommenheit der Erkenntnis tritt erst in der zukünftigen Welt ein. Aber die Vollkommenheit, auf die der Christ hofft und an die er glaubt, kann er im Handeln schon jetzt auf Erden durch

niederen und höheren Gnosis beigelegt wird, ist eine mit dem polemischen Zweck gegebene Zufälligkeit.

1) *ἐν αἰνίγματι*, das aus Num. 12, 8 herstammt, birgt in sich eine mehr grammatische als sachliche Schwierigkeit. Die nächste Analogie bietet wohl 1 Kor. 2, 7 *ἐν μυστηρίῳ λαλοῦμεν σοφίαν*, „in der Form eines Geheimnisses". *Βλέπομεν* ist absolut: Unser Schauen geschieht vermittelst eines Spiegels (sc. indirekt), und gestaltet sich als ein Rätseldeuten.

2) R. Reitzenstein, Historia monachorum 1916, S. 242f. 198ff.; v. Harnack, Preuß. Jahrb. Bd. 164, Heft 1 (1916); Reitzenstein, Hist. Ztschr. 3. Folge, Bd. 20, Heft 2 (1916), Nachr. der kgl. Ges. d. Wiss. zu Gött., Phil.-hist. Klasse 1916, S. 367; Corssen a. a. O.

die Liebe bewähren." — Das gibt einen guten Sinn, aber kann man das aus dem μένειν herausleſen? Μένειν ſollte alſo heißen: ſich immer gleich bleiben (vgl. οὐδέποτε πίπτει, V. 8a). Aber die Gnoſis hat nichts Intermittierendes an ſich, und überhaupt liegt ein Vergleich zwiſchen der Liebe und den Charismen mit Rückſicht auf ihren dauerhaften Beſtand im Diesſeits dem Gedankenzuſammmenhang unſeres Kapitels ganz fern.

Eher könnte man vielleicht νυνὶ δέ im Sinne von Röm. 7, 17; 1 Kor. 14, 6 faſſen gleich „bei dieſer Sachlage", „da dem ſo iſt": (die Gnoſis vergeht, anders die Liebe), ſomit bleiben (uns als zu erfüllende Lebensaufgabe) Glaube uſw. — Es bleibt aber etwas wie ein exegetiſcher Gewaltakt, die Dauerhaftigkeit der Liebe von der Beziehung zur Hinfälligkeit der Gnoſis zu trennen [1]). Die Schwierigkeit, daß der Verfaſſer nicht nur der Liebe, ſondern auch (trotz 2 Kor. 5, 7. Röm. 8, 24ff.) dem Glauben und der Hoffnung ewige Dauer zuerkennt, kann nur dadurch gelöſt werden, daß man die Worte irgendwie als Zitat faßt. Dieſer Ausweg iſt bedenklich, wenn man Paulus für den Verfaſſer hält, erſcheint aber ganz natürlich, wenn man das Kapitel als das Werk eines Interpolators anſieht. Schon V. 7 zeigte er ſich durch die dreigliedrige Formel, die für ihn natürlich eine Formel im ſtrengſten Sinne war, beſtimmt, und vollends hier, wo er die Linien bis in die Ewigkeit hinein verfolgt, darf er nicht die altheilige Dreiheit zerſchlagen. So muß er die Pointe ſeiner Ausführungen dadurch retten, daß er die Liebe als die größte im Bunde bezeichnet, ganz ſo wie er ſie in V. 7 als ſchaffendes Prinzip den beiden anderen übergeordnet hat.

---

1) Zu μένειν im Sinne „ewig bleiben" vgl. 1 Kor. 3, 14; 2 Kor. 3, 11; 1 Petr. 1, 23.

Auf Profeſſor Lehmann's Wunſch ſei nachträglich noch zu S. 85 auf den ἔρως-Hymnus in Sophocles' Antigone (V. 781 ff.) hingewieſen, und auf die Parallelen zu τέλειος, ἀσχημονεῖν, περπερεύεσθαι uſw., die Bonhöffer, Epiktet und das NT 1911, 89. 109. 126. 313 ff. beibringt.

3.

Ferdinand Kattenbusch

Der Spruch über Petrus und die Kirche bei Matthäus

In meiner Abhandlung über den „Quellort der Kirchenidee“ (in „Festgabe von Fachgenossen und Freunden A. v. Harnack zum siebzigsten Geburtstag dargebracht“ 1921, S. 143—172; auch gesondert erschienen, Tübingen, J. C. B. Mohr, 9 Mark) habe ich natürlich auch das Wort Jesu über Petrus, das wir Matth. 16, 17—19 lesen, in Erwägung ziehen müssen. Ich habe geurteilt, es sei seinem wesentlichen Gehalte nach eine echte Überlieferung. Auch v. Harnack hat in seiner eindringlichen, die Textgestalt und älteste Deutung des Spruches vor allem untersuchenden, die Resultate darüber mit Recht seiner kritischen Bewertung des Ganzen zum Grunde legenden Studie das Wort in bestimmten Zügen als zuverlässig anerkannt [1]). Es ist auch ihm nicht zweifelhaft, daß Jesus nach dem Bekenntnis über seine Person, das Simon so kraftvoll und freudig kundgab [2]), eben ihn

1) A. v. Harnack, Der Spruch über Petrus als den Fels der Kirche (Matth. 16, 17 f.), Sitzungsberichte d. preuß. Akad. d. Wissensch. 1918, I, 637—654.

2) Vgl. dazu als letzte Untersuchung die von K. Bornhäuser, Das Petrusbekenntnis u. die Hoheprieſterfrage (in „Beiträge z. Förderung chriſt-

vor den andern Jüngern, wiewohl er im Namen aller sprach, ausgezeichnet, ihm eine Vorzugsstellung verliehen, eine besondere Ehrung zuteil habe werden lassen. Zweierlei habe Jesus über den Simon, Jonas Sohn, verkündet: er sei ein „Fels", und: er werde „nicht sterben". Ein Hauptergebnis der Untersuchung des Textwortlautes ist nämlich für v. Harnack, daß die von Tatian, Origenes u. a. bezeugte Lesart *καὶ πύλαι ᾅδου οὐ κατισχύσουσίν „σου"* als die beste und dann auch als eine sachlich glaubwürdige anzuerkennen sei. Jesus habe, so versteht v. Harnack die Worte, dem Simon, indem er ihn als „Fels" hinstellte, die Verheißung gegeben, ganz sicher bei Leibesleben die Parusie zu schauen. Ich habe v. Harnack darin zugestimmt, 1) daß das „*σοῦ*" (statt „*αὐτῆς*" scl. *πέτρας*) für authentisch zu erachten sei, und 2) daß *πύλαι ᾅδου* kurzweg soviel wie *θάνατος* sei und auf den leiblichen Tod als Menschenlos ziele: Simon, der ein „Fels" sei, werde den Vorzug haben, dem Tode nicht zu verfallen. In Widerspruch zu v. Harnack trat ich a. a. O. nur soweit, als er die Worte, wonach Simon der „Fels" sei, auf den die *ἐκκλησία* von Jesus gegründet werden sollte, ablehnt, für späteren Einschub erklärt.

Ich glaube jetzt, daß ich etwas voreilig gewesen. Nicht mit meinem Widerspruch gegen v. Harnack — ich werde hernach in dieser Beziehung weiteres sagen —, sondern in meiner Zustimmung. Zwar ein Hauptstück kann ich auch jetzt nicht ernstlich in Frage stellen. Das „*σου*" dürfte nicht zu beanstanden sein. Rundum für sicher erklärt ja auch v. Harnack diese Lesart nicht, aber für die wahrscheinlichste, und darin hat er recht. Mit dem *σου* wird man rechnen müssen, wenn man der Stelle gerecht

---

licher Theologie", herausgeg. v. Schlatter u. Lütgert, 1921, 4. Heft, S. 63 ff.); in kürzerer Zusammenfassung die Resultate auch in: D. Wirken des Christus durch Taten u. Worte (in der gleichen Sammlung, zweite Reihe: Wissenschaftl. Monographien, 2. Bd. 1921, S. 127—136). Er legt Gewicht darauf, daß Petrus nicht mal dabei stehen bleibe, Jesus sei der Messias, sondern auch ein neues, das „wahre" Verständnis des „Messias" kundgebe: Jesus sei der Christus als „Sohn des lebendigen Gottes" (= Jahves, des Einzigen).

werden will. Aber daß Jesus dem Petrus als solchem, als diesem bestimmten einzelnen, verheißen haben sollte, paulinisch zu reden (2 Kor. 5, 4), daß er nicht „entkleidet", sondern „überkleidet" werden werde, das erscheint mir, je länger ich es erwäge um so mehr, als eine kaum glaubliche Zusage. Ein solches Wort mutet mich wie eine Art prophetischer Vermessenheit an, die Jesu zuzuschreiben ich mich doch kaum getraue (als Historiker). Es ist nicht dasselbe, wenn Jesus „bald nachher", wie v. Harnack (S. 644) hervorhebt, mit *Ἀμὴν λέγω ὑμῖν* davon redet, daß „etliche der hier stehenden" den Tod „nicht schmecken" würden (Matth. 16, 28). So konnte er in allgemeiner Zuversicht zu Daniel von seiner baldigen Erscheinung als der Menschensohn *ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ* sprechen, ohne „zu weit" zu gehen. Er hat, vor allem zuletzt, mit „naher" Wiederkunft gerechnet, Matth. 26, 64 [1]). Aber freilich ohne die „Stunde" zu wissen, Mark. 13, 32; Matth. 24, 36. An beiden parallelen Stellen ist eigens hervorgehoben, daß nicht nur kein Engel, sondern *οὐδὲ ὁ υἱός* vom Vater eine Offenbarung darüber habe. Daß auch Markus diesen Zusatz mit Betonung bietet, beweist, daß die erste Generation noch von der Gewissenhaftigkeit Jesu in allen Andeutungen bezüglich der „Umstände" des Kommens der *βασιλεία* eine Erinnerung bewahrte [2]). Nur was ihm Propheten verbürgten, nahm

1) Das *ἀπ' ἄρτι* hier fehlt zwar bei Mark. 14, 62, und Luk. 22, 69, wo ein *ἀπὸ τοῦ νῦν* sich findet, ist nicht direkt von dem neuen „*ἔρχεσθαι*" die Rede. Dennoch wird nicht zu bezweifeln sein, daß Jesus vor dem Hohepriester nur ein kurzes Entrücktsein in Betracht gezogen hat. Hat er überhaupt in sich den Danielischen Menschensohn in „Person" erkannt, so konnte er kaum umhin, stets auf baldige Volloffenbarung als solcher (d. h. als „*καθήμενος ἐκ δεξιῶν τῆς δυνάμεως [τοῦ θεοῦ] καὶ ἐρχόμενος μετὰ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ*") zu zählen. Es scheint mir nur, daß Jesus, soweit er nicht sowohl rechnend, als vielmehr schauend seine Erscheinung in Majestät lebendig ergriff, die Zeitmaße unter verschiedenen Umständen in wechselnder Weise im Blicke hatte.

2) Das eingrenzende Wort bei Markus und Matthäus hat bei Lukas (21, 29 ff.) keine Parallele! Alle drei Evangelisten haben vorher die „*παραβολή*" vom Feigenbaum im Zusammenhang mit der Ankündigung von *θλίψεις* und der Ermahnung, gerade dann „die Häupter zu heben". Auch alle drei gerade hier das Wort, daß „diese Generation" nicht vergehen werde ehe

er in etwaige „Schilderungen" dessen auf, das da kommen, und in bezug auf ihn und seine Zukunft feststehe, also „geglaubt" werden „solle". Wir würden es im Ernste als Übermut empfinden (natürlich uns damit abfinden müssen, wenn es verbürgt wäre), daß Jesus einem einzelnen als solchen auf den Kopf zugesagt hätte, er werde „nicht sterben" [1]). Ich meine übrigens

---

„alles geschehen". Hatte Lukas noch an einer Eingrenzung kein Interesse? Oder ist die Einschaltung bezüglich der „Stunde" bei Markus und Matthäus verdächtig? Selbst dann ist es nur die Lebhaftigkeit des Ausdrucks allgemeiner Gewißheit, nicht Einzelzusage, wenn alle drei nach dem Bericht über das Petrusbekenntnis die „erste Leidensankündigung" (s. neben Matth. 16, 28: Mark. 9, 1; Luk. 9, 27) darin ausklingen lassen, daß Jesus zur Stärkung des Glaubens der Jünger versichert, *τινὲς τῶν „ὧδε ἑστώτων"* würden noch den Menschensohn in seiner *βασιλεία* schauen. Kein bestimmter konnte daraus etwas ableiten.

1) Als Petrus im Namen aller Jünger einen Lohn für die „Nachfolge" gefordert hatte, sagt Jesus ihnen „insgesamt" zu, daß sie in der *παλιγγενεσία* mit ihm auf „*θρόνοι*" sitzen und die „*φυλαὶ τοῦ Ἰσραήλ*" richten würden. Das durfte für ihn mitliegen in der Danielweisſagung, 7, 14, vgl. 21 und 27. Denn danach durfte (mußte) er auf sie als Repräsentanten des „Volks der Heiligen" mitübertragen, was er für sich persönlich an der Hand jener Weisſagung erschaute. In meiner Abhandlung „Der Quellort usw." habe ich ausgeführt, wie kraft ihrer er den Gedanken vom *χριστός* als Ineinssetzung seiner Person und der Seinen (seines Volkes, seiner Gemeinde) fassen mußte. Seine „zwölf" Jünger sind „typisch" die rechten *δώδεκα φυλαὶ τοῦ Ἰσραήλ* (die Repräsentanten des „Volks der Heiligen" auf Erden im Zusammenhang mit „*πάντες οἱ ἄγγελοι*", den „Heiligen" im Himmel, Matth. 25, 31). Als die Mutter der Zebedaiden für ihre beiden Söhne das Sitzen zu seiner Rechten und Linken erbittet, lehnt er das ab: diese Einzelbestimmung zu treffen, bezeichnet er als nicht sein, sondern nur das Recht Gottes, Matth. 20, 23. — Meint man, auch nur der Gedanke, daß er, Jesus, als der Danielische Menschensohn „bald" erscheinen, das Gericht halten, alles „neu gestalten" werde, sei „Vermessenheit", so entscheidet da die Frage, ob man es ihm zutrauen könne, ohne solche überhaupt Dan. 7 auf sich zu beziehen. Wir können uns da nicht ganz in ihn hineinempfinden. Der „Beruf", die Würde des Christus war doch auch einzigartig! Jesus hat ja geirrt, wenn er gemeint, alles, wovon Dan. 7 die Rede, werde sich nun bald vollziehen. Aber da treffen wir nur auf die Schranken, innerhalb deren der alttestamentliche Christusgedanke historisch überhaupt seine Frucht bringen konnte. Man kann meinen begreifen zu können, daß Jesus, der sich zugleich nach Jes. 53 verstand, ohne Dan. 7 nicht

auch, solche Verheißung für Petrus habe angesichts eines Wortes wie Matth. 16, 28 gar nicht den Charakter einer eigentlichen Auszeichnung. Ob wenige oder viele sich danach der Hoffnung trösten mochten, den „Tod nicht zu schmecken", jedenfalls stand Petrus dann in dieser Beziehung mit in einer Reihe. Schließlich darf man es doch auch nicht ganz gleichgültig nennen, daß wir nirgends das geringste davon hören oder merken, daß Petrus selbst sich auf eine Spezialverheißung in Hinsicht der Parusie gestützt. Oder will man in Joh. 21, 21—23 einen fernen Anklang an eine solche für ihn hören? Eine Korrektur ex eventu mit Übertragung auf den Jünger, den Jesus „lieb hatte", bei dem diese Verheißung dann doch schließlich auch durch „Deutung" (V. 23) zurechtgestellt werden mußte?

Mir ist ein Gedanke über den Sinn des Wortes von den Hadespforten gekommen, den ich nicht unterdrücken möchte, anderen die Prüfung anheimstellend. Ist es denn ohne weiteres als zweifellos hinzunehmen, daß Jesus von dem Sterben des Petrus selbst spreche, wenn er von der Machtlosigkeit der *πύλαι ᾅδου* ihm gegenüber redet? Ist das ganze überhaupt „Verheißung"? Das Futurum (*κατισχύσουσιν*) kann ebenso bloßer Ausdruck von Zuversicht, Freudigkeit sein. Mir ist ganz glaublich, daß Jesus an sein eigenes Sterben denke und mit seiner Erklärung über Petrus in einem Zutrauen, das im Augenblick keinen Zweifel kennt, die Gewißheit kundgebe, daß Petrus in seiner so lebhaft, so „echt" bezeugten Erkenntnis von ihm, Jesu als Messias nicht irre werden werde, auch wenn er nun demnächst hören und merken werde, was dieser eben als Messias auf sich nehmen wolle, müsse. Die Hadespforten taten sich vor Jesus auf. Jesus sah sein Erdengeschick deutlich vor sich. Jetzt alsbald (*ἀπὸ τότε*) „begann" er „seinen Jüngern zu zeigen, daß er nach Jerusalem gehen und viel leiden", ja das *ἀποκτανθῆναι*, gewaltsamen Tod über sich ergehen lassen „müsse", Matth. 16, 21. Gerade Petrus sucht ihn davor zu „bewahren",

die Kraft zu seinem Werke gefunden hätte. Aber natürlich lagen da auch Versuchungen für ihn. Er erlag ihnen nicht, fand in Dan. 7 nur Kraft, wenn er nie weiter spezialisierte, als in der Gesamtintuition lag.

V. 22 ff. Es mag die erste Enttäuschung für Jesus gewesen sein, daß Petrus sich da so verständnislos „besorgt" zeigt. Jesus ist doch (soweit wir sehen) bei seiner Zuversicht geblieben, daß Petrus auch angesichts der Hadespforten, auch wenn er, Jesus, von seinen Feinden umgebracht werde, wenn Gott ihn anscheinend verlasse, an seinem Glauben, daß er der Messias, der „Sohn des lebendigen Gottes" sei, nicht (dauernd) irre werden „könne". Die Hadespforten, der „Tod", gewann wirklich nicht die Obmacht über den „Fels". Die dem Simon nicht durch „Fleisch und Blut", sondern von Jesu „Vater im Himmel" erweckte („offenbar gemachte") Erkenntnis darüber, wer und was Jesus sei, hielt letztlich trotz allem Stand [1]). Weil Jesus sah, daß es diesmal

1) Auch wenn der text. rec. mit der LA οὐ κατισχύσουσιν „αὐτῆς" rechthaben sollte, ist in der Matthäusstelle — das hat v. Harnack durchaus richtig gesehen — wahrscheinlich nicht gesagt, die ἐκκλησία sei wider die πύλαι ᾅδου gefeit, sondern die πέτρα (der „Πέτρος" in Simon). Es ist durchaus möglich, letztlich durchaus empfohlen, dann zu übersetzen: „auch ich aber (ja auch ich) sage dir, du bist ein Fels (eine πέτρα: im Aramäischen ist kepha Femininform, auch als Name; s. Wellhausen, D. Evang. Matth. 1904, S. 84; nur der Übersetzer kann in Jesu Worte die sprachliche Differenzierung zwischen Πέτρος und πέτρα, zur Verdeutlichung der Pointe, eingetragen haben [es hat natürlich keine Schwierigkeit, einem Manne einen Beinamen in femininischer Form zu geben] und auf diesen Fels werde (will) ich meine ἐκκλησία (über dieses Wort hernach!) erbauen und die Pforten des Hades werden ihn nicht stürzen". Daß das Pronomen (αὐτῆς) auf das entferntere Subjekt (hier πέτρα) bezogen wird, kommt oft genug vor (v. H. verweist mit Recht auf Hebr. 12, 17 und 1 Joh. 5, 10). Auf die πέτρα und ihre Unerschütterlichkeit kommt es an; ob die ἐκκλησία an sich erschütterbar sein werde oder nicht, ist nicht das punctum saliens, sondern ob Simon es etwa sei; als „kepha" ist er es nicht; dessen hält Jesus sich im Blicke auf Gott gewiß. — Es gehört zu den Feinheiten in Wellhausens Auslegung des Spruches, a. a. O., daß Jesus, indem er die Gewißheit, daß „Fleisch und Blut", eigener Scharfblick des Petrus, bei dessen Bekenntnis, vielmehr Erkenntnis, nicht der tragende Grund sei, auch sich selbst als „Begründer" desselben ausschließe. Das entspricht Gedanken über sich selbst, wie Jesus sie Matth. 11, 27 (Joh. 6, 44) ausspricht. Jesus hat zu seinem Messiastume feste Zuversicht, weil Gott es ihm (in der Taufe) geoffenbart hat. Die Szene bei Cäsarea Philippi wird für Jesus der Höhepunkt seiner öffentlichen Wirksamkeit (als der Augenblick, wo die Vollerkenntnis seiner Bedeutung, seiner

nicht bloße Begeisterung, nicht bloßer Überschwang momentaner Zuversicht (wie er sie an ihm wohl zweifellos kannte: Mark. 14, 29 [Joh. 13, 38]), sondern ein Ausdruck echter Ergriffenheit, sicherer, von Gott vermittelter Erkenntnis über sein wahrlich nicht an der Oberfläche, an Äußerem erkennbares Wesen war, wenn Petrus mit so hellem Klange sich zu seinem Messiastum bekannte, durfte er seinerseits jubelnde Worte über diesen Jünger wagen und konnte er in der Gewißheit beharren, sich in Petrus nicht getäuscht zu haben, auch wenn er im einzelnen von ihm enttäuscht werden möchte.

Ich meine, bei Harnacks Deutung der Worte von den *πύλαι ᾅδου* verliert das Wort auch seine Situationsverständlichkeit und dasjenige Maß psychologischer „Assoziation", auf das wir reflektieren mögen. Ich denke nicht gerade an die Örtlichkeit (ob auch an ihr für die Deutung und Bewertung der Gesamtepisode ein Interesse haftet, werde ich hernach noch berühren). Auch darüber bin ich nicht im unklaren, wie zurückhaltend man angesichts des Charakters der Evangelien als Historiker mit psychologischen Einfühlungen in Einzelworte Jesu, gar ihre „Formulierung", sein muß. Aber in Aufachten auf die einem nüchternen Sinn sich bald zeigenden Schranken möglicher Vergegen-

---

Wesenheit, bei seinen Jüngern, ihrem geistig Höchststehenden, sich durchringt), weil er da wieder Gott als Bürgen, hier für das wirkliche, das klar gewordene Verständnis und die Treue des Simon hervortreten sieht. — Über Jesu „Versuchungen" (Zweifel an sich selbst? schwerlich! Unsicherheiten über seine Aufgabe? seine nötigen Forderungen, festen Erfolge?) und was die Jünger ihm dabei bedeutet haben, s. Luk. 22, 28 (das Wort nur hier!). Wer sich berechtigt wußte Forderungen zu erheben, wie Jesus an den reichen Jüngling, Matth. 19, 20 ff, muß wohl, wenn er selbst wahrhaft sein und bleiben wollte, nicht zum Routinier der Askese werden sollte, Versuchungen selbst und nicht nur ein Mal zu überwinden gehabt haben. So wird Jesus auch dauernd einer Stärkung bedurft und es mit Dank vor Gott gepriesen haben, daß ihm Männer (seine „Zwölf") nicht versagt geblieben, die geleistet, wozu der nicht untüchtige reiche Jüngling keine Kraft gefunden, Männer also, die bei ihm „aushielten"! (Von der Lohnbegier des „Petrus" Matth. 19, 27 weiß Mark. 10, 28; Luk. 18, 28 nichts.) Es ist nicht Schwäche, wenn Jesus *πειρασμοί* „kennt", sondern Zeichen seiner sittlichen Lebendigkeit, einer fortgesetzten Selbstprüfung!

wärtigung des „Moments", seiner objektiven Bedingungen und der ihm entgegenkommenden subjektiven Dispositionen der Seele Jesu, mag, ja soll der Historiker doch das Licht psychologischer Würdigung dieser oder jener Äußerung, die von ihm festgehalten ist, ihrer Besonderheit, sich zu Nutzen machen. Wenn wir doch gerade im Zusammenhang des Berichtes an unserer Stelle (er ist in den Parallelen, Mark. 8, 27—38; Luk. 9, 18 bis 27, ganz der gleiche) uns aufgefordert sahen, vorauszusetzen, daß Jesus sein „Schicksal" nahe sah (wohl deshalb die Probe auf die Jünger machte, die Entscheidungsfrage an sie wagte), so mögen wir auch überlegen, welcher Sinn der Worte an Petrus da am ehesten seiner inneren Stimmung, seinem Verlangen nach Klarheit über seine Jünger (damit über den Erfolg seines ganzen Werkes!) entspreche. Ich halte es nicht für naheliegend, daß Jesus sich gedrungen gefühlt haben werde, den Simon als „Fels" gewissermaßen zu belohnen. In der Abhandlung „Der Quellort usw." S. 167, Anm., habe ich darauf hingewiesen, daß der Wortlaut Matth. 16, 18 zum mindesten nicht zwinge, zu denken, Jesus „verleihe" eben jetzt dem Simon den Beinamen kepha, im Gegenteil nahelege, daß er nur bei diesem schon vorhandenen, von Simon schon gewonnenen Ehrentitel anknüpfe; jetzt gewann der ihm den Charakter eines Symbols. Was er eben von Simon erlebt, läßt „auch" ihm diesen als „Fels" erscheinen, den Fels, dessen er bedarf: der Beiname wird ihm (plötzlich?) klar als der rechte![1]) Es liegt nahe zu denken, daß Jesus in dankbarer

1) Markus (3, 16) und Lukas (6, 14) lassen Jesus dem Simon den Namen „Petrus" selbst beilegen, aber ohne jede Erklärung, was ihn veranlaßt habe. Ist das mindestens als allgemeine Erinnerung daran, daß Simon von keinem andern dieses Ehrenprädikat erhalten habe, zu würdigen? Das Prädikat kann an sich auf mancherlei Eigentümlichkeit zielen: Zuverlässigkeit der Gesinnung jemandes, Stärke des Willens, Fähigkeiten intellektueller Art, auf die man bei bestimmter Absicht mit ihm sich stützen, „zählen" könne, usw.. Bei Matthäus (κἀγὼ δέ σοι λέγω — „auch ich aber sage dir" [von dir]) ist sprachlich indiziert, nicht den Moment des „Bekenntnisses" als den der „Verleihung" des Prädikates anzunehmen, aber auch Jesus nicht als Verleiher. Warum auch sollte Simon solchen Beinamen nicht längst gehabt, in die Jüngerschaft vielleicht mitgebracht oder von seinen Mitjüngern schon erhalten haben? Matth.

Hinwendung zu Gott, seinem Vater, auf den er zurückführt, daß Simon so rundum die richtige Erkenntnis gewonnen, eben diesen „glaubend" beim Worte nahm, wie er es getan, wenn meine Deutung seines Spruches gilt. Jesus hört in dem „Bekenntnis" des Simon, des „Petrus", ja gar nicht bloß ihn selbst („Fleisch und Blut") reden. Das wird, scheint mir, gemeinhin nicht so gewürdigt, wie sachgemäß ist, wenn es zuverlässig überliefert ist. Nahte die Katastrophe, so mußte Jesus doch wohl Klarheit gewinnen, ob er (um wieder paulinisch zu reden, Gal. 2, 2; Phil. 2, 16) vergeblich „gelaufen" und „sich gemüht", oder ob er wenigstens bei seinen speziellen „Lehrlingen" (*μαθηταί*), die er berufen hatte, daß sie „um ihn seien" (Mark. 3, 14), Verständnis gefunden habe. Seine Frage dort bei Cäsarea Philippi war zugleich eine Frage an Gott. Nicht im Zweifel über seine Person, seine Stellung, seine wirkliche Messianität, wohl aber in Bangen über das, was er erreicht, über seinen Erfolg, tastete er angesichts dessen, was jetzt kam, kommen „mußte", mit seiner Frage an die Jünger nach einer Stärkung, die nur Gott ihm geben konnte, und was der „Fels" ihm bot, war ihm Gabe Gottes. Ich meine, es sei keine Eintragung, wenn man Jesu Jubel- und Dankworte an Petrus nun auch religiös, d. h. im Blicke auf Gott und was er an Petrus getan, durch Petrus ihm, Jesu, „gewährte", zu verstehen sucht [1]).

16, 17 tritt deutlich nur hervor, daß Jesus soeben den Eindruck gewonnen habe, Petrus sei „verläßlich", speziell in seiner kundgegebenen Einsicht, sei „wirklich" ein Fels des „Glaubens" an ihn als Messias!

1) Selbstverständlich ist keine Gewähr vorhanden, daß einer der Evangelisten genau „wisse", mit welchen einzelnen Worten Petrus sein Verständnis Jesu ausgedrückt habe. Bei Markus (8, 29) sagt er nur — wie wenn er etwas ausspreche, was ja doch für ihn und seine Mitjünger feststehe, kaum erst „bezeugt" zu werden braucht —: *σὺ εἶ ὁ χριστός*. Luk. 9, 20 ist zu *ὁ χριστός* nur noch hinzugefügt: *τοῦ θεοῦ*. Matthäus läßt Petrus (zu dem Wortlaut bei Lukas) einen Zusatz machen, der dem „Bekenntnis" eigentlich erst dieses Gepräge giebt, den Charakter einer feierlichen Bezeugung, einer Erkenntnis, die Jesus überraschen, in freudige Bewegung setzen kann: *σὺ εἶ ὁ χριστὸς τοῦ θεοῦ, „ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος"*. Bornhäuser (s. S. 96 Anm. 2) hat nicht Unrecht, darauf den Finger zu legen. Aber es ist

Vielleicht ist Jesu Spruch über Petrus schon sehr früh in der Richtung mißverstanden worden, der Harnack folgt. In der

durch nichts verbürgt, daß hier nicht Matthäus ex suis einen (für sein Jesus- oder „Christus"-Verständnis gewiß charakteristischen) Zusatz macht. — Matthäus allein weiß von einer Antwort Jesu und dem „Spruch" über Petrus. Markus und Lukas bemerken alsbald nur das Doppelte (was Matthäus in V. 20 und 21 ja auch bietet), daß Jesus den Jüngern Schweigen in Betreff ihrer Erkenntnis von ihm auferlegt und jetzt „begonnen" habe mit der Ankündigung dessen, was er auf sich nehmen müsse. Soll man die „Antwort" Jesu bei Matthäus deshalb für Dichtung halten? Dichtung möglicherweise gar nicht erst des Evangelisten, sondern irgendeiner „interessierten" Gemeinde, des „Petruskreises"? Aber das nächste, das was uns hier noch allein beschäftigt, ist doch in jedem Sinn — ob man es mit v. H. oder mit mir verstehen will — als „Erfindung" kaum zu verstehen. Gestorben ist Petrus: in dem Sinn haben die Pforten des Hades ihn übermocht! Aber hernach ist er doch auch in seinem „Glauben" an Jesus so oft irre geworden, so wenig ein leuchtendes Beispiel von „Unerschütterlichkeit" gewesen, daß man sich vergeblich fragt, wie jemand gerade auf diese Antwort Jesu aus sachlichem oder schriftstellerischem Bedürfnis habe kommen können. Bleibt die Frage, ob das noch ausstehende in Jesu Antwort (die Worte über die ἐκκλησία) ein Motiv andeuten könne. Darüber hernach! Wenn die Antwort Jesu (soweit sie bisher in Betracht kommt) in der Tradition lebendig war, so kann man speziell für das Markusevangelium (für das doch Petrus die „Autorität" sein soll: Papias) begreifen, daß es schweigt. Petrus hatte eher Grund Jesu gläubig-hochgemute Äußerung über seine Person in der Verborgenheit zu halten, als sie zu Buch zu bringen. (Daß die Papiasnotiz über das Markusevangelium zutreffe, wird kaum zu bezweifeln sein: Petrus tritt in diesem Evangelium wirklich als Zeuge, direkt und indirekt, eigentümlich hervor [ohne daß man denken könnte, er sei gar „literarisch" der Erzähler hier, der Grund-„Verfasser"]. Das Evangelium berichtet durchaus nicht nur „Großes" von Petrus: die Verleugnungsgeschichte fehlt keineswegs; 14, 66—72, dazu vgl. 29! Aber wäre es nicht umgekehrt fast anstößige Ruhmredigkeit, wenn Petrus selbst Jesu Wort über seine Person, wie Matthäus es beibringt, verbreitete? Darf und kann man überhaupt psychologisieren, so darf man auch sagen, es sei verständlich, daß Petrus es andern überließ, ob sie allenfalls solch ein Herrenwort festhalten wollten). Bleibt die Frage, wie es komme, daß auch Lukas nichts von der „Antwort" Jesu erzähle. Da kommt eben sein Verhältnis zu Markus in Betracht. Und ob er jünger oder älter als Matthäus sei. (Er hat ja vielen Stoff des Matthäus nicht. Aber das diskreditiert diese letzteren Stücke bei Matthäus doch mindestens nicht ohne weiteres) Auch v. Harnack traut wenigstens dem Teile der „Antwort" Jesu, der hier zur Erörterung steht. Für diesen scheint mir noch eigentümlich belangreich,

Form hat er ja unzweifelhaft zunächst etwas Undurchsichtiges. Durchaus glaublich, daß die Jünger, Petrus selbst, nicht sofort ganz begriffen, was Jesus sagte, was es bedeuten solle, daß Simon als Fels auch den „Hadespforten" trotzen werde. Sie mögen es für ausgeschlossen gehalten haben, daß dem Simon, gar ihm allein, ein „Lohn" wie der, daß er „sicher" nicht sterben werde, zugesprochen werde, und auf der anderen Seite doch nicht verstanden haben, daß Jesus vom eigenen Sterben und seiner Zuversicht zur Standhaftigkeit des „Fels" dem gegenüber rede, ahnten sie doch nicht, daß Jesus klar vor Augen hatte, daß er als der Christus „leiden" und sterben müsse. Sie konnten es kaum in Rechnung ziehen, daß Jesus das Bekenntnis des Petrus wie eine Stärkung seiner eigenen Seele empfand, gar daß sie daran dachten, es sei ihm die entscheidende Ermutigung, nicht zu zagen und zu zögern, sondern das letzte jetzt zu tun im Vertrauen auf seinen Vater im Himmel, der ihm den Petrus geschenkt. Vielleicht hat man den Spruch in gewissem Maße als einen Monolog, wie einen Zuspruch Jesu zu sich selbst zu verstehen. Einen laut werdenden Monolog, wie Luk. 10, 21 (Matth. 11, 25). Soweit das Wort von den Hadespforten eine Verheißung ist, ist es nicht eine solche an Petrus, sondern eine solche,

---

was Lukas (und er allein) 22, 31 f., erzählt. Danach sagt Jesus dem „Simon" am letzten Abend 1) der Satan habe sein Begehr auf die Jünger, sie zu „sichten", 2) aber er, Jesus, sei ihm bei Gott begegnet und habe gebeten, daß des „Simon" *πίστις μὴ ἐκλίπῃ*. Es fällt auf, daß Jesus alle Jünger gefährdet sieht (vgl. dazu Mark. 14, 27; Matth. 26, 31 — dieses Wort hat Lukas nicht) und dabei speziell den Simon anredet, ja nur ihm (mit Betonung sagt Jesus „*ἐγὼ*" *δὲ ἐδεήθην* „*περὶ σου*"!) seine Zuversicht bezeugt, daß er sich zurechtfinden werde (worauf er seine „Brüder", die andern Jünger „festmachen" solle!). Macht das nicht den Eindruck, daß Simon für Jesus wirklich unter einem Worte besonderer Art stand — wie dasjenige Matth. 16, 17 von dem *πύλαι ᾅδου*?! Simon der „Fels" und doch — gerade darum — der Sorgenjünger! Simon antwortet ja nach Lukas, V. 33, höchst zuversichtlich. Darauf das weitere Wort mit der Ankündigung seiner Verleugnung und der hier erst gewählten, offenbar absichtsvollen Anrede „*Πέτρε*". (Ob Lukas nicht wirklich das Matthäusevangelium kennt? Matth. 16, 18 hier vor Augen hat? Freilich, warum hat er dann Jesu „Antwort" auf Simons Bekenntnis nicht aufgenommen?)

die Jesus für sich von Gott her aus dem Bekenntnis des Petrus herausgehört hat. Gott „verspricht" es ihm im Augenblick, daß sein Sterben die Seinen nicht (endgültig) an ihm irre machen werde, und läßt ihn den Simon, der ja auch „Fels" heiße, erkennen als sein Hauptorgan für die kommende gefährliche, dunkele, mit „notwendigen" Schrecknissen gefüllte Zeit.

Ich habe a. a. O. auch das Wort Jesu über die Gründung einer ἐκκλησία „auf Petrus" als ein von ihm verkündetes anerkannt. So wie wir die Matthäusstelle lesen, also griechisch, kann man den Zwischensatz mit seiner Umsetzung des Πέτρος in die πέτρα nicht entbehren, denn das αὐτῆς am Schlusse des Ganzen, geht notwendig auf πέτρα (wenn nicht ἐκκλησία); aber das verlangt eben nur die griechische Übersetzung, im aramäischen hat das αὐτῆς unmittelbaren Anschluß an das Πέτρος, kepha. Im Aramäischen kann der Zwischensatz fortgedacht werden, ohne daß das Ganze eine stilistische Schwierigkeit böte. Also literarische Erwägung deckt den Zwischensatz nicht. Sollte sachliche es tun? A. a. O. habe ich in der Tat gemeint, so urteilen zu müssen. Überlegen wir es in schuldiger Vorsicht!

Die Erkenntnis, daß die Worte καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν zum aramäischen Texte nicht gehört zu haben brauchen, hat insofern ein sachliches Interesse, als sie zu denken möglich macht, daß der Evangelist hierher einen Spruch gerückt habe, der in anderem Zusammenhange gesprochen worden. Denkbar, daß er in seiner Quelle (Q?) ein Wort Jesu fand, das von seiner Absicht, „seine" ἐκκλησία auf „kepha" zu „erbauen" sprach und das nur er, der Evangelist, glaubte da richtig einzuordnen, wo Jesus mit Emphase von Simon als kepha gesprochen. Aber rechnen wir erst mit solcher Möglichkeit, so taucht auch die weitere Frage auf, ob Jesus in dem hypothetischen anderen, wirklichen Zusammenhang nicht vielleicht an Simon überhaupt nicht gedacht und ohne alle „persönliche" Beziehung nur gesagt habe, er „werde" seine ἐκκλησία auf „eine" kepha, einen „Fels" erbauen, er wisse Felsengrund, auf den er

sie stellen könne und werde. Es sei! Wir werden dann nur beides auseinanderhalten müssen, mindestens in der methodischen Behandlung des ganzen „Zwischenstückes", das V. 18 enthält, 1) ob wir Jesu zutrauen dürfen, die Absicht gefaßt zu haben, eine ἐκκλησία zu „erbauen", 2) ob er dabei den Simon als „kepha" hingestellt haben werde. Darf letzteres glaubhaft heißen, so ist es im Grunde gleichgültig, ob Matthäus in V. 18 eine Komposition aus Stücken, die historisch nicht der gleichen Situation angehört haben, geschaffen hat oder schlechtweg hier das richtige erzählt.

1. Die Bejahung der zuerst bezeichneten Frage begegnet unter uns Evangelischen einem Mißtrauen, das ich mir kaum anders erklären kann als so, daß man den Eindruck hat, man werde dadurch dem Katholizismus gegenüber wehrlos. Aber vielleicht ist dieser Eindruck nur ein Vorurteil, das sich an das Wort ἐκκλησία knüpft. Wer meinen Aufsatz in der Harnackfestschrift gelesen hat, wird wissen, daß ich in der Tat glaube, es stehe bei unseren Exegeten unter manchem Fehl- und Vorurteil. Fragen wir vorab, was οἰκοδομεῖν bedeute. Es ist uns ja ganz geläufig, diesen Ausdruck metaphorisch zu verstehen. Wenn Paulus davon spricht, daß οὐ πάντα οἰκοδομεῖ 1 Kor. 10, 23, daß ὁ λαλῶν γλώσσῃ nur allein ἑαυτὸν οἰκοδομεῖ, der προφητεύων dagegen ἐκκλησίαν, ib. 14, 4 u. ö., so haben wir da ja schon unseren religiös technischen Sprachgebrauch von „erbauen". Ob Jesus nicht in Hinsicht seiner ἐκκλησία ein Wort gebraucht haben möchte, das dem übertragenen Sinn von οἰκοδ. bei Paulus entspräche? Natürlich denke ich nicht bloß daran, daß die ἐκκλησία nicht gerade als das „steinerne Haus", wie Luther sich mal dawider wehrt, gefaßt werden müsse, wenn von einem οἰκοδομεῖν mit Bezug auf sie die Rede ist. Die Frage ist, ob der Ausdruck ohne weiteres auf ein „organisieren", ein „stiften" in Form von rechtlicher Ordnung, „Einrichtung", „Verfassung", zu deuten sei. Könnte Jesus nicht daran denken, daß er seiner ἐκκλησία etwas bezeichnen, mitgeben, ein für allemal ins Herz legen wolle, was geeignet sein werde, zu ihrer Erhaltung, vielmehr Ausgestaltung in seinem Geiste immer neu beizu-

tragen, ja solche Ausgestaltung zu „sichern" wie auf dem Grunde eines „Felsen"? Das Bild läge doch nicht fern, und zum Schlusse der Bergpredigt läßt gerade Matthäus (7, 24. 25), den Herrn den Jüngern sagen, wer auf seine λόγοι höre, der sei wie ein kluger Mann, der sein Haus ἐπὶ τὴν πέτραν gebaut habe. Auffallend wäre dann eigentlich nur das Futurum οἰκοδομήσω. Hatte Jesus denn in diesem Sinn nicht längst seine ἐκκλησία „erbaut", auf einer „πέτρα" nach eigener Schätzung seiner Worte (Mark. 13, 31 c. par.). Denkt er also hier an einen „anderen", einen besonderen „Fels"? Hat er wirklich etwas in bezug auf Simon als kepha im Sinn? Aber kann er denn seine ἐκκλησία. auf jemand anderen „erbauen" (geistlich einstellen, sie zur „Ausgestaltung" im „geistlichen" Sinn jemandem überlassen) als sich selbst, seinen „Worten", seinem Geiste? Oder kommen wir indirekt auf die Vorstellung, daß er doch an eine „Organisation" denke, die er noch nicht in die Wege geleitet habe, für eine (welche? eine nahe? eine unbestimmte?) Zukunft aber sich vornehme? Was heißt ἐκκλησία? Und was kann ihm als „seine" ἐκκλησία gegolten haben, oder was „soll" dafür gelten?

Wir übersetzen ἐκκλησία gemeinhin mit „Kirche". Ich wende nichts dagegen ein. Aber wir müssen uns dann klar machen, daß dieser Ausdruck doppeldeutig ist. Luther bietet an unserer Stelle „Gemeine". Das ist ihm die Summe derer, die alles zu eigen haben, was Christus „erworben" hat, die Christenheit unter religiösem Aspekt, die Schar der „Erlösten". Der „Felsen" ist ihm der „Glaube". Luther liest letztlich in das Wort den Gedanken von der Rechtfertigung aus dem Glauben hinein. Daß Jesus die Gleichung μου ἐκκλησία : πιστοί μου im Sinne habe, ist doch nicht wahrscheinlich. Ich berufe mich nicht etwa auf Matth. 18, 17, die einzige Stelle, wo in den Evangelien noch einmal, angeblich in Jesu Munde, das Wort vorkommt, denn da ist es wirklich mit Händen zu greifen, daß Jesu ein Wort untergelegt wird [1]); daß an der Stelle die ἐκκλησία was anderes ist

1) Matthäus bringt das Wort hier in einem weiteren Zusammenhange, wo von der Seligkeit des Gewinnens von Seelen die Rede ist, und was V. 15 gesagt ist von der Art, wie einer sich zu dem „Bruder", der an ihm sündigt,

als bloß die Schar der in Hoffnung seligen Vorausgenießer der *βασιλεία τοῦ θεοῦ*, ist klar. In 16, 18 ist das keineswegs ohne weiteres klar, wohl aber wird es das einzig wahrscheinliche, wenn man das *οἰκοδομήσω* in seinem futurischen Charakter ansieht. Denn das wäre dogmatische Eintragung, hier den Gedanken heranzuziehen, daß Jesu „Werk" die Gründung einer „Gemeine" noch nicht „vollendet" gewesen war. Im religiösen Sinne ist für Jesus seine Gemeine gerade im Augenblick nach dem Petrusbekenntnis durchaus präsent. Also Jesus wird in dem Worte 16, 18 freilich irgendwie in einem engeren Sinne von „seiner" *ἐκκλησία* gesprochen haben. Und dann kann es sich, ohne daß ich hier all das nochmal eigens heranhole, was ich in der Studie über den „Quellort der Kirchenidee" (im Anschluß an Sohm, und im Unterschiede von ihm) geltend gemacht habe, nur darum handeln, daß Jesus von einer ins Auge gefaßten kultischen Sonderverbindung der Seinen, d. i. einer Organisation derselben neben der Synagoge spreche. Aber ist sein Wort, wie Matthäus es (allein!) bietet, dann historisch noch glaublich?

Ich habe a. a. O. den Finger darauf gelegt, daß es zweierlei Sinn von *ἐκκλησία* im N. T., bzw. in der ganzen ältesten christlichen Literatur gibt. So fragt es sich, wenn der Ausdruck sich in einem Jesu zugeschriebenen Spruch findet, welchen besonderen Sinn er da habe. Natürlich sind die beiden Fassungen des Be-

---

verhalten solle, kann füglich authentisch sein. Aber schon was V. 16 empfohlen, wenn nicht „vorgeschrieben" wird, daß man in dem Falle, wo der Bruder nicht „hören" will, zwei oder drei „Zeugen" bei weiterer Verhandlung hinzuziehen; und gar, daß man „schließlich" die Sache der *ἐκκλησία* vortragen solle, ist kaum vorstellbar als Anordnung Jesu — vor allem deshalb nicht, weil man es unglaublich nennen muß, daß er sich selbst für die berührten Fälle ausgeschaltet haben sollte, falls er denn unter seinen Jüngern, wie er sie um sich hatte, solche Konflikte zu befürchten Ursache gefunden, gar daß er die *ἐκκλησία* sich, sage ich einmal: in demokratischer Art zu-, gar vorgeordnet haben sollte. So „autonom" wie hier, so als „letzte Instanz" konnte die *ἐκκλησία* nur allenfalls sich ihren Gliedern gegenüber geltend machen, als sie auf sich selbst gestellt war. Da entspricht das Wort, das sie als ein Propheten- oder Geisteswort empfangen haben mag, dem Ideale, das z. B. Paulus 1 Kor. 6 kundgibt.

griffes an bestimmter Stelle verklammert. Im umfassenden Sinne begegnet sich der Gedanke der ἐκκλησία mit dem der qahal, im engeren, spezifischen mit dem der k'nischta. Wellhausen (D. Evang. Matthäi, 1904, S. 84) ist mir der Führer der Exegese bei letzteren Ausdrücken. Die q'hal Jahveh war sich das Volk Israel in religiöser Selbstbeurteilung, wo immer es sich „vor Gott" stellte, im spezifischen d. h. anschaulichen Sinn aber dann, wenn es sich, jährlich ein Mal, beim Passah in Jerusalem „zusammenfand", sich als einheitliche Gemeinde Gottes in festlicher Versammlung wirklich als solche sah. Ganz ebenso beurteilte sich die Messiasgemeinde, die Jesus ihren „Herrn" nannte und kraft dessen sich, jeder Einzelne, zur βασιλεία τοῦ θεοῦ auserlesen wußte, die sich als das „wahre" Israel Gottes fühlte und alle Verheißungen an Israel auf sich bezog. Sie war sich das „Volk der Heiligen" im Sinne von Dan. 7, das mit Jesus zusammengehört wie ein σῶμα mit seiner κεφαλή, das sich so stolz wie demütig als das „πλήρωμα" des Messias empfand, Eph. 1, 23, (wie Jesus sich gar nicht bloß figürlich als den Repräsentanten des bei Daniel ja freilich in dem, der „wie ein Mensch [Menschensohn]" aussah, „repräsentierten" Volkes verstand, sondern sich unzweifelhaft in den „Seinen" allein als den sah, der sich des Messiastums nicht in Vermessenheit „unterwunden" habe! [1]) Aber

1) Zu dem allem s. das Nähere in meinem genannten Aufsatze. Es ist ein Moment an Jesus, das noch kaum beachtet ist, daß er des Erfolges an einem Jüngerkreis — wenn doch das Gesamtvolk nicht gewinnbar war — bedurfte, um seiner selbst in dem Sinne, daß er seiner Aufgabe gewachsen sei, gewiß zu bleiben. Er war sich selbst nur der Christus in einem „Glauben" von sich im Blicke auf Gott (Matth. 11, 27 b), d. h. auf das ihm erschlossene Prophetenwort vom Messias (vgl. nur z. B. Mark. 12, 35 ff.; Matth. 22, 42 ff.; Luk. 20, 41 ff.) und sein Tauferlebnis, das man doch eben in seinen Wirkungen auf Jesu Seele nicht mechanisieren darf. Er wußte sich berufen ein „Feuer" anzuzünden auf Erden und es war doch nicht bloß das Erschauern vor dem „Leiden", das er auf sich nehmen mußte, was ihn bange machte bis daß es „brennete", Luk. 12, 49. Man kann sich schwerlich stark genug die Spannung vorstellen, mit der er die entscheidende Frage dort bei Cäsarea Philippi an seine Jünger zu richten wagte: das Jubelwort über Simon läßt sie im Nachzittern erkennen. Er wußte nur zu gut, daß „Fleisch und Blut", Menschenaugen den Christus in ihm nicht erkennen konnten,

eben als das Volk Jesu, als wirklich das Ganze, um das es zur Zeit für Gott und den Messias gehe, sah die Gemeinde sich immer wieder bei ihrer — nicht bloß „jährlichen", sondern allwöchentlichen (eine längere Zeit wohl sicher alltäglichen) — „Passahfeier", dem Überpassah, um mich so auszudrücken, das ihr Herr ihr am letzten Abend als „sein" Mahl, das Hochzeitsmahl (Eph. 5, 32, Apok. 19, 7—9) des Messias, mit dem sie da ἓν σῶμα (1 Kor. 10, 17) „wurde", gestiftet hatte. Da war sie die q'hal Jahveh, für die Israel im Tempel zu Jerusalem an seinem (Erlösungs)Jubeltage nur der „Schatten" gewesen oder auch immer noch war. Sollte Jesus, wenn er überhaupt an eine Zeit dachte, wo er nicht bei den Seinen, nicht im Leibe unter seinem Volke sein werde, ihnen nicht auch eine Feier zugedacht haben, wo sie seine qahal, „seine" ἐκκλησία vor sich selbst sein könne und eben darin die „wahre" q'hal Jahveh, ἐκκλησία „τοῦ θεοῦ"? Denn das beides ist ein und dasselbe für den „Messias". Ohne Zweifel bleiben Rätsel übrig, die Berichte über Jesu Taten und Worte sind nun einmal fragmentarisch. Wir treffen nur Matth. 16, 18 ein Wort, das etwa verrät oder historisch festhält, daß Jesus eine besondere messianische qahal in Aussicht genommen habe. Tatsächlich hat seine Gemeinde sich bei dem Begehen des Abendmahls immer lebendig gefühlt als ἐκκλησία, das, sein Haupt, den Messias, als Person unter sich wissend, an jedem Orte seiner selbst als des Ganzen des wahren Gottesvolkes feiernd froh werdende „heilige Häufelein" (mit Luther zu reden!). Aber freilich — beweisen kann man es nicht, daß die Handlung mit „Brot und Wein" nicht eine Improvisation Jesu (ohne den Gedanken an Wiederholung) war. So werden wir

---

und andrerseits, daß er, ohne daß er ein „Volk der Heiligen" sich schuf, der „Menschensohn" der Weissagung nicht war. Natürlich konnte er nichts „schaffen", was der Vater ihm nicht gab. (Das ist beides praktisch ein und dasselbe! Als der „ἀρχηγὸς καὶ τελειωτὴς" τῆς πίστεως wie die Gemeinde ihn begriff, Hebr. 12, 2, konnte ihm gar nicht verborgen sein, daß Gott niemandem etwas gibt, auch dem Sohne nicht, das er nicht „erwerbe"! Was uns allen als Einheit verständlich ist, es sollte ihm ein Gegensatz gewesen sein?!)

uns bei dem Urteil bescheiden müssen, daß es innere Schwierigkeit nicht hat, zu denken, daß Jesus für die „Seinen" die Stiftung einer „Feier" (wie das Passah, und natürlich doch anders), d. h. die Prägung seines „Volkes" auch zu einer „Kirche" zum voraus erwogen und (wenn auch ohne konkrete Andeutung, ja vielleicht auch noch ohne konkrete Idee) als Absicht kundgegeben habe [1]).

1) Die Abendmahlsfeier ist immer eine Feier der oder in der Gegenwart des Herrn, des „Christus", unter den Seinen gewesen, wobei nur je nach der Gelegenheit und Stimmung dies oder jenes Moment an dem hervortrat, was der Christus ist als der da lebt, wiewohl er „getötet", und der zur Zeit nicht anders lebt als daß er „getötet" gewesen („auferstanden" und „getötet" ist die Doppelheit an dem Messias in der „Erhöhung"). Es ist hoffnungslos genau präzisieren zu wollen, was Jesus bei seinem Wort über das Brot und den Becher gemeint hat. Schon in meinem Art. „Messe" PRE³ Bd. XII (1903) habe ich als meinen Eindruck (ich komme zu keiner Gewißheit) bezeichnet, daß Brot und Becher eigentlich zweierlei Akte seien (den gegenteiligen Gedanken hat s. Z. Jülicher besonders verbreitet). Das Brot ist die Vergegenwärtigung des Christus „so gestern wie heute und in Ewigkeit". Ich habe mich immer wieder überzeugt, daß der Ausdruck Leib, nicht Fleisch, der eigentlich überlieferungsmäßige sein müsse. In der Harnackfestschrift S. 170 Anm. berührte ich, was g'wijjah im Unterschiede von basar bedeute, bzw. als geistige „Anschauung" vermitteln könne. Nur jener Ausdruck kann spezifisch die Person vor Augen rücken! Wie Neh. 9, 37 bedeutet auch Gen. 47, 18 „unsere Leiber" soviel wie „wir selbst", wir „als Personen". (Neh. 5, 5 heißt ja auch „b'sarenu" deutlich nichts anderes als „wir selbst", dem b'sarenu tritt gegenüber b'sar achenu, das „Fleisch unserer Brüder" = unsere Brüder, soweit sie „lebendig" sind. Aber das punctum saliens ist hier die Eßbedürftigkeit! Daß die g'wijjot auch „essen" müssen, gehört nicht zu ihren charakteristischen Merkmalen! Im Gegenteil: es kommt an sich nur die „Form" in Betracht. Die Cherube Ezech. 1, 11. 23 haben kein Fleisch, wohl aber „g'wijjot"). Sobald das „sinnlich" Lebendige in der Vorstellung mitschwingt, also das was Schmerz und Freude sinnenhaft empfindet, Ps. 63, 2, was an sich arm ist, ein Verlangen trägt, an dem mindestens die Geistigkeit nicht betont werden soll, kann basar gebraucht werden, ebenso wo das „Blut", oder ev. der „Same", in Betracht kommt, die Person wie sie nicht spezifisch als solche erscheint; „Herz und Fleisch" kann ebensowohl kombiniert als kontrastiert werden. Bei g'wijjah ist immer das „Aussehen", die Erkennbarkeit des betreffenden als solchen das Entscheidende. Die g'wijjah kann ein Leichnam sein! Denn auch er zeigt die Figur. (Ps. 110, 6; 1 Sam. 3, 12; Nah. 3, 3;

Ich möchte noch einen Augenblick dabei stehen bleiben, daß und wie in dem Gedanken der ἐκκλησία zu differenzieren ist, wenn wir Jesu „Absicht" in bezug auf sie verstehen und würdigen sollen. Was uns bei dem soeben erreichten „Resultate" auffallen darf, ist dies, daß Jesus sich so ausgedrückt haben muß, daß die Bezeichnung der Christengemeinde als „συναγωγή" neben der jüdischen nicht aufkommen, oder sich nicht durchsetzen konnte. So oft auch im N. T. von einer συναγωγή gesprochen wird, so ist doch nur Jak. 2, 2 an eine Christenversammlung zu denken. In den Evangelien (d. h. den synoptischen; im Johannesevangelium kommen nur zwei Stellen, 6, 59 und 18, 20 in Betracht) und der Apostelgeschichte begegnen wir dem Aus-

[Richt. 14, 8 f. sogar = Aas, aber das noch erkennbare!]) Umgekehrt kann sie auch der Repräsentant der Kraft jemandes sein. Das Fleisch ist die Unkraft, das Vergängliche. Die g'wijjah kann das Ewige (auch Himmlische) sein. Vgl. 1 Kor. 15, 35 ff. im Kontrast zu V. 50! Natürlich kann eine g'wijjah gegessen werden, sie ist nur nicht eigentlich dafür da. Hat Jesus auf das „Essen" des Brotes, das ihn darstelle, Gewicht gelegt, so wohl nur auf den „Akt", wobei sein Mitessen das selbstverständliche war und der die geistige Intuition fordernde Begriff der g'wijjah alles von selbst in das „Persönliche" erhob. Ja im Gedanken seines „σῶμα", seiner stetigen Veranschaulichung bei der Feier, konnte Jesus mit den Jüngern sich geistig verbinden, seelenhaft „eins" werden. Ob auch in einem „Bilde" seiner σάρξ?! (Man wird 2 Clem. 14, 1 ff. nicht heranziehen wollen: da walten spezielle paränetische Umstände ob! Vgl. Harnackfestschr. S. 158). Die ganze Vorstellung der Gemeinde von sich als dem „σῶμα τοῦ χριστοῦ" hängt an Jesu Wort über das Brot! — Um das ausdrücklich zu sagen: ich meine durchaus nicht, daß Jesu Worte bei der „Stiftung" des Abendmahls den Gedanken an einen spezifischen (einen Heils-)Wert seines Todes nicht mit hätte anklingen lassen. Seine Worte müssen nur etwas Änigmatisches in dem Sinne gehabt, daß die Jünger hernach vielleicht gar streiten konnten, was die Hauptabsicht gewesen. So konnte in der Einzelsituation, bei dieser oder jener Gelegenheit der Feier relativ Unterschiedliches in Hinsicht des Brotes (der Wein ist deutlich immer zurückgetreten) betont werden. Immer war Voraussetzung, daß der Herr „in" dem Brote (und „bei" [in?] dem Becher) „gegenwärtig" sei. Daran hat die Kirche in keiner ihrer großen Formen je gezweifelt! Und sie hat immer dabei mit vor Augen gehabt, daß der Christus ihr nicht als „gestorbener", sondern als „getöteter" (dahingegebener, „geopferter"!) zu gelten habe und sich ihr eo ipso so mit kundgebe, wenn er sich als der Auferstandene nahe, bei der Feier mit „da sei".

druck oft: immer handelt es sich darum, daß Jesus oder ein Apostel sich „in der Synagoge" an die Juden wendet, mit ihnen verhandelt, „streitet". Daneben ist noch Apok. 2, 9 und 3, 9 von einer *συναγωγὴ τοῦ σατανᾶ* die Rede, da sind Juden gemeint (jüdische Verfolger, nach dem Urteil des Apokalyptikers, „Namenjuden" — sonst könnten sie nicht auftreten, wie es der Fall). Paulus, Lukas usw. reden überall von den Christen als *ἐκκλησία*. Das kann nicht Zufall sein. Wer sich griechisch ausdrücken wollte, muß gemeint haben, nur mit diesem Ausdruck von der „Christenheit" sprechen zu können, ihr keine *συναγωγή* zuschreiben zu dürfen, auch wenn er sie als „gottesdienstliche" Gemeinde, als Kultversammlung vor Augen habe. Das nun hat offensichtlich nicht bloß den Hintergrund, den ich oben angedeutet habe (und wofür uns Sohm die Augen geöffnet hat), daß jede „feiernde" Christengemeinde sich als Repräsentantin des „Ganzen", an ihrem Orte als eine Vereinigung aller Heiligen (des einheitlichen Gottes- oder Himmelsvolkes, einschließlich der Engel!) ansah [1]), sondern auch den, daß die Christengemeinde in jener ersten Zeit zwar nur als Kultgemeinde eine offenkundige Größe war, nur als solche sich empirisch unterschied, doch aber gerade sich selbst ideell mehr war als bloß eine Gemeinde, nämlich zugleich das Gottesvolk mit Aufgaben, Kräften, ja auch Betätigungen in der „Welt", d. h. außerhalb ihrer „Versammlung". Die Christenheit existierte äußerlich nur als Konventikel und empfand sich doch keineswegs nur als solches, d. h. als eine Pa-

1) Ich möchte hier einschalten, daß diese Selbstbeurteilung der Lokalekklesia nicht ohne eine Analogie in Israel war. Sie repräsentiert auch nur die Verfeinerung jüdischer Gedanken, in der Unterbauung der Idee der kultischen Gemeinde durch den Blick auf den erschienenen, so fernen wie nahen Messias, der „überall" war, wo zwei oder drei sich in seinem Namen versammelten. Nach jüdischer Anschauung waren beim täglichen (dreimaligen) Gemeindeopfer „alle" gläubigen treuen Glieder des Volkes oder der „Gemeinde", wo immer in der Welt, in der „Zerstreuung" sie wohnten, im Tempel zu Jerusalem mit gegenwärtig, nämlich im Gebete, das (vgl. Dan. 6, 10) von allen in der Richtung des Blickes nach Jerusalem hin gesprochen wurde. Vgl. O. Holtzmann, Die tägl. Gebetsstunden im Judent. u. Urchristent. ZNTW XII, 1911, S. 101 ff.

rallele zu den Mysteriengemeinschaften oder gar zur „Synagoge". Die ἐκκλησία τοῦ χριστοῦ war weder zu der qahal noch zur k'nischta Israel der formale Doppelgänger. Denn sie war sich stets in einer Vorwegnahme die neue Gesamtform der Menschheit, „geboren" durch den λόγος τ. ἀληθ. zu sein „ἀπαρχή τις τῶν κτισμάτων" (Jak. 1, 18)! Schon dabei konnte sie mit Bezug auf sich Unterschiede machen und hat es getan durch Aufmerken nach der sittlichen Seite auf das, was ihren „Wandel" ausmachte, wie sie ihr Licht leuchten lassen müsse vor den „Leuten" usw. [1]), nach der religiösen Seite auf das, was der Christus sich selbst (Gott und dem Geist) vorbehalten habe und worin anderseits sie, die ἐκκλησία, sich wechselseitig, ein Glied dem anderen für den Glauben etwas bieten könne. „Herr" und Führer konnte und durfte ihr nur der Christus sein: in der Sache war und blieb er der „einige Mittler" zwischen Gott und den Menschen, der „Sohn", ohne den niemand zum Vater und in dessen Reich oder „Volk" komme. Aber es war gar nicht ausgeschlossen, daß unter den Heiligen allenthalben besondere χαρίσματα ausgeteilt waren und daß diese insonderheit bei ihren Versammlungen zur Geltung gebracht wurden. Wir hören genug davon, wie verschiedene Geister sich in der Versammlung regten. Paulus meint, daß sie alle „erbauen" könnten (1 Kor. 14). Gerade an den Versammlungen, den „Gottesdiensten" der ἐκκλησία sehen wir ja aber, daß sie so anders waren als die der Juden, daß wir begreifen, auch für sie konnte nicht einfach in griechischer Bezeichnung das Äquivalent für k'nischta, also συναγωγή, gebraucht werden, sondern wieder nur das für qahal, also ἐκκλησία. Denn die Christenheit war auch in Form einer k'nischta, einer συναγωγή, in der Selbstschätzung und inneren Empfindung erheblich mehr als eine solche, war sie sich doch gerade da sogar ein Teil der πανήγυρις τῶν ἀγγέλων (Hebr. 12, 23). Wer die dürftigen Quellen und ihre

1) Ich könnte das auch so ausdrücken, daß die ἐκκλησία τοῦ χριστοῦ sich von vornherein in bestimmtem Maße als „soziale" Größe von eigenem Gepräge, wenn auch nur in „geistiger" Sprengung (neugearteter Ausnutzung) der vorhandenen sozialen Formen, empfunden habe. Geformt, organisiert war sie allenfalls auch als collegium caritatis, AG. 4, 32; 6, 1 ff.

ja fast nur „gelegentlich" auftretenden Andeutungen über die Anschauung, die die Urchristenheit von sich hegte, interpretieren soll, muß sich überall einfühlen. Ich meine, man kann es zuletzt verstehen, daß überall „technisch" der Ausdruck ἐκκλησία auftritt und daß doch dabei „Sphären" zu unterscheiden sind. Für die Untersuchung, die ich im Augenblick anstelle, handelt es sich um die engere, die kultische [1]).

2. Wir kommen zu der zweiten Frage, die ich oben S. 108 formulierte und die ich nun ziemlich kurz erledigen zu können meine. Ist es glaublich, daß Jesus dem Simon als „kepha" eine Sonderaufgabe, ja eine Art von Vertretung seiner selbst innerhalb der Kultverbindung der Seinen in der kürzeren oder längeren Wartezeit auf das „Ende" übertragen habe? Ich möchte alsbald sagen: ja, warum denn nicht? Wenn nur gewahrt blieb, was er, der Christus, niemand (auch nur für Zeit!) abtreten oder „übertragen" konnte!

Die eigentliche Schwierigkeit, die der Historiker angesichts der Stelle empfindet, die von der οἰκοδομή einer besonderen Kultverbindung der Seinen als „Absicht" Jesu Kunde gibt, ist die, daß wir gar nicht wissen, wie lang oder kurz er sich die Zeit vorstellte, in der er den Seinen leiblich entrückt sein werde. Hätten wir davon eine Notiz, so könnten wir leichter eine Mutmaßung wagen, ob er es der Mühe wert gefunden haben werde, weiter über die Ausbildung, die rechte Gestaltung und Leitung, etwa auch die Gefahren, einer Sonderk'nischta der Seinen zu reflektieren, als uns die Stiftung des Abendmahls führt [2]). Letzt-

1) Von Wellhausen (a. a. O. S. 84) entnehme ich, daß die Syrer neben k'nischta noch den Ausdruck edta zur Verfügung hatte, um die kultische Gemeinde zu bezeichnen. Sie hätten den letzteren Ausdruck in der Tat, als den „vornehmeren", der christlichen k'nischta zugewendet. Die Griechen hatten ja auch noch einen anderen Ausdruck, πανηγυρίς, wenn sie wollten, zur Hand. Er war doch in seiner Art von Zuspitzung auf ganz spezifische „Fest"-Versammlungen der Griechen mit ihren öffentlichen Ergötzlichkeiten (Spielen usw.) nicht geeignet die christliche Kultversammlung technisch zu bezeichnen, so gewiß er unter Umständen, bei erwünschtem Wechsel innerhalb eines Satzes (wie Hebr. 12, 23), mitbenutzt werden konnte.

2) Man meint aus Gleichnissen, wie denen vom Senfkorn, dem Sauer-

lich bleibt es, wie ich schon bemerkte, möglich, selbst seine Worte über das Brot und den Wein als bloße Momentsworte, die Handlung als bloß momentane, nicht auf „Wiederholung" berechnete, zu denken. Es ist darüber eine Zeitlang (im Anschluß an Jülichers Abhandlung „Zur Gesch. d. Abendmahlsfeier in der ältesten Kirche", Theol. Abhandlgn, C. v. Weizsäcker z. s. siebzigsten Geburtstag, 1892, speziell S. 235 ff.) viel verhandelt worden. Ich kann mir nicht gut vorstellen, daß die Abendmahlsfeier so widerspruchslos zur unbedingten Sitte geworden, und als solche für das Verhältnis zwischen dem erhöhten Jesus und den „Seinen" so spezifisch bewertet worden wäre, wenn die Wiederholung nicht eine Anordnung Jesu war. Aber Gewißheit über solche haben wir (da Markus und Matthäus schweigen) nicht! Gesetzt aber auch, wir hätten hier Gewißheit, diese „Stiftung" hätte auch bei bloßen Tagen zwischen Tod und Wiederkunft Jesu Sinn und Wert gehabt, zur Überwindung des Eindrucks der Art, wie Jesus sterben mußte und überhaupt daß er vom Tode ergriffen war. Aber wenn Simon als „kepha" mit in Betracht kommen soll, muß Jesus wohl noch anderes mindestens für möglicherweise „nötig" erachtet haben.

---

teig und zumal vom Unkraut unter dem Weizen (Matth. 13) schließen zu können, daß Jesus eine längere Zeit des „Wirkens" des Evangeliums und dann wohl auch einer „Ausgestaltung" des Kreises derer, die seine „Herde" bildeten, ins Auge gefaßt habe. Jene Gleichnisse beweisen das nicht. Möglich ist, daß das Ende für ihn eher kam, als er gedacht. Gar nichts bedeuten jene Gleichnisse für die Frage, ob er an eine Zeit der „Entrücktheit" und an „Vorkehrungen" für sie gedacht habe. Worte wie Mark. 2, 19 f.; Matth. 9, 15 f.; Luk. 5, 34 zeigen vielleicht (wenn ihre frühe Ansetzung in allen drei Evangelien dafür etwas beweist, was bezweifelt werden kann), daß Jesus „bald" im Geiste sein Geschick erfaßt und andeutend die Jünger darauf vorzubereiten gesucht habe. Auch das (Trost?)Wort von den „τινὲς" τῶν ὧδε ἑστηκότων, die das letzte erleben würden, kann als Anhalt dafür, daß Jesus (zeitweilig?) an eine längere „Periode" der Entrücktheit gedacht hat, vielleicht gelten (es führt fast zu weit! „bloß" τινές?!). Von Organisationsvorkehr für die Zeit, wo er, der Bräutigam fern sein werde und die Jünger „Fastenzeit" haben würden, erkennen wir doch nichts: das Wort Matth. 16, 18/19 ist und bleibt singulär. Aber es wird dadurch nicht ohne weiteres unglaublich.

Man sage nicht: sein Vertrauen zu Gott machte alle „Vorkehrungen" in seinen Augen unnötig, zu Vorgreiflichkeiten. So quietistisch ist er nicht gewesen. Und er hat sich freilich darum gesorgt, daß seine Jünger sich nicht durchzufinden wissen würden, wenn das komme, davon er wußte, daß es kommen „müsse" (Matth. 26, 31; Luk. 22, 31 f.). Aber was sollte Petrus ihm als Stellvertreter bei seinen Mitjüngern leisten? Was lohnte sich denn noch, daß er es ihm vertraue? Ich halte für nicht unmöglich, daß Jesus erst ganz zuletzt mit sehr baldiger Wiederkunft gerechnet, mit solchem Gedanken sich gestärkt hat [1]). Aber auch für eine kurze Trennung — gar wenn er „Zeit und Stunde" seiner letzten Taterweisung als Messias, bis die Katastrophe da war, ernstlich d. h. mit Willen unerwogen gelassen — kann Jesus in Gedanken kaum darauf verzichtet haben, seine Jünger von der Synagoge zu lösen und unter andere Führung bei Gebet und Schriftlesung zu stellen. Und daß hierin das zu sehen sei, was das Wort bei Matthäus andeutet, ist mir, seit ich meinen Aufsatz „Der Quellort usw." schrieb, wahrscheinlich geworden.

Es ist vielleicht nicht möglich genau festzustellen, wie Jesus und die „Zwölf" es mit der Synagoge, dem sabbatlichen Gottesdienste der Juden gehalten haben; daß Jesus den Tempel in allen Ehren gehalten — obwohl er auch ihm gegenüber eine Grenze

1) Ich meine, es heiße Jesu eigentliche Größe, den Ernst und die Tiefe seines Hoheitsbewußtseins verkennen, wenn man sich vorstellt, daß er das Kreuz einfach als das „Programm" seiner „Stellung" behandelt, gar „kühl" empfunden habe. Er wächst für sittliches Verständnis nur, wenn er immer wieder und vollends, als er der ganzen Schrecknisse seiner Dahingabe durch den Vater inne wurde, ob des wirklichen Messiastums gezittert hat. Nur dann hat er auch den letzten Ernst bewährt! Ist ihm keine Angst erspart geblieben, so durfte seine Seele auch alles ergreifen, was ihm die „Weissagung" als Hilfe anbot — sei es auch, daß er im Augenblick mehr aus ihr entnahm, als in ihr lag. Es ist das Gewaltigste an Jesus, daß sein Hoheitsbewußtsein, das unvergleichlich gewesen, nie seiner Menschlichkeit Abbruch getan. Nirgends begegnen wir der Starrheit eines Fanatikers (der ja selbstlos, „rein" vorgestellt werden kann). Nichts sichert ihm so sehr die Herrschaft über die Gemüter derer, die sich ihm überhaupt erschließen, als daß er seinem Gotte gegenüber nie „fertig" wurde. Der Kampf in Gethsemane zeigt, daß sein Glaube keine Schablone gekannt!

gekannt, zwischen Glauben und Aberglauben von seiner Bedeutung unterschieden hat — ist eine Sache für sich. Vom Tempel hat sich seine Gemeinde nie ausgeschlossen oder verdrängen lassen, Apg. 3, 2 ff. 21, 24 ff. Aber in die „Schule" der Juden ist Jesus — sind später die Apostel —, soweit man sehen kann, zu eigener Erbauung zum mindesten nur unter großem Vorbehalt gegangen, immer mit dem Gedanken, vielleicht widersprechen, Streitfragen aufwerfen zu müssen. Wie man denken möchte, haben sie an den „Gebeten" nicht eigentlich entscheidenden Anstoß genommen, obwohl doch zu erwägen ist, daß Jesus die Seinen ein „neues" Gebet — anscheinend im Sinne einer Vorschrift — gelehrt hat. Um so mehr an der „Schriftauslegung" [1]). Jesus hat das „Gesetz" so gut wie die „Propheten" anders begriffen als die „Schriftgelehrten" (gar die Pharisäer, die unter ihnen gewiß zahlreich gewesen). Daß Jesus noch viel mehr, umfänglicher, regelmäßiger als wir nachweisen können, öffentlich oder aber im Kreise der Zwölf (bzw. solcher, die ihn aufsuchten) sich gemüht hat die Schriften zu „öffnen", ist nicht zu bezweifeln. Sollte er es für belanglos erachtet haben, ob die Seinen auch, wenn das eigentliche „Ärgernis", das er ihnen bereiten mußte, eingetreten, Halt an den Schriften finden, behalten, Hilfe zu weiterem vollen Verständnis ihrer noch so weithin unbegriffenen Weissagungen erhalten könnten?

Ich bin durch den Ausdruck *διανοίγειν τὰς γραφάς* Luk. 24, 32 u. 45 (an letzterer Stelle handelt es sich deutlich um den *νοῦς* der „*γραφαί*", vgl. 44) auf eine andere Auffassung der *κλεῖδες τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν*, die Jesus nach Matth. 16, 19 dem Petrus hat „anvertrauen" wollen (*δώσω* wie Luk. 16, 12;

1) Vgl. zu manchen Einzelfragen bzw. Einzeltatsachen, die hier in Betracht kommen, den S. 115 Anm. genannten Aufsatz von O. Holtzmann. — Zur Missionspraxis des Paulus (und sicher nicht bloß der seinigen) gehört der Besuch der Synagoge zum Zwecke der Verkündigung des Evangeliums. Wir hören von vielen Tumulten, die damit zusammenhingen, und können uns nicht wundern, daß die ungebetenen Gäste, die eigens den Frieden zu stören kamen, gefürchtet und gehaßt waren. Daß die Verfolgungen, die die Juden den Messianern bereitet, diese vollends selbstbewußt machten, liegt in der Natur der Sache.

wieder das Futurum — „noch“ also hat er sie selbst!), geführt worden. Petrus soll der Leiter der Schriftlesung werden! In dem Aufsatz der Harnackfestschrift habe ich den Ausdruck dahin gedeutet, daß Petrus der „Türhüter“ des Himmelreichs, derjenige sein solle, der nach Jesu Hingang „entscheiden“ solle, wer in die Gemeinde aufgenommen werden könne und müsse. Ich brauche die Gesichtspunkte, mit denen ich das begründete, nicht an sich für irrig zu erklären. Sie behalten ihren Wert, ihre Richtigkeit, wie ich meine, für das Bild der Stellung des Petrus in der Jerusalemer ἐκκλησία, das man nach den Quellen gewinnen kann. Nur daß dabei Voraussetzung war, was ich nun doch nicht mehr so unbedingt vertrete, daß Jesus eine „längere“ Entwicklung der Gemeinde vor sich sah, als er das Wort von den κλεῖδες sprach. Galt Petrus für den „bevollmächtigten“ Interpreten der Schriften, so fand sich das, was ich a. a. O. heranzog, wie von selbst hinzu, war nur eine Spezialanwendung seiner Vollmacht unter den drängenden, vielfach unerwarteten Umständen der Folgezeit. Auch für ganz kurze Frist seiner „Entrückung“ aber kann Jesus es sehr für notwendig gehalten haben, den Seinen das „Öffnen“ der „Schriften“ zu sichern. Wo von „Schlüsseln“ die Rede ist, liegt der Gedanke an etwas „Verschlossenes“ am nächsten. Und die „Schriften“ waren die Pforte des Himmelreichs, sie waren verschlossen nach Jesu Urteil, bis er selbst kam. Nicht „an sich“ sind sie nach Jesu Meinung verschlossen, unzugänglich, dunkel, aber für die Augen und Ohren der Menge, des Volks und seine Autoritäten, diese „blinden Blindenleiter“, Matth. 15, 14. Gerade mit Bezug auf diese begegnen wir in Jesu Redeweise dem gleichen Bilderkomplex, wie in dem Wort an Petrus. Matth. 23, 13 finden wir den Klageruf über die „γραμματεῖς“ καὶ Φαρισαῖοι ὑποκριταί, daß sie „verschließen“ (doch natürlich durch ihren Mißverstand, ihre Mißhandlung, „Verdrehung“ der Schriften) „das Himmelreich“ ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων. In ähnlichem Klageruf heißt es Luk. 11, 52, daß die νομικοί „hinweggenommen“ haben τὴν κλεῖδα τῆς γνώσεως der Schriften (vgl. das Vorangehende). Beide Male heißt es dabei: „ihr kommt nicht hinein (in die βασιλεία τ. οὐρ.) und die

herein möchten, lasset ihr nicht herein" — ihr habt euch und den anderen die Schriften und damit das Himmelreich „verriegelt"! Bin ich auf der richtigen Fährte hinsichtlich des Ausdrucks κλεῖδες in Matth. 16, 19, so fügt sich das Wort eigentümlich gut zu dem Voranstehenden, wie ich es deutete. Jesus jubelt, daß Petrus ihn begriffen, daß Gott (nicht „Fleisch und Blut", wirre bloße „Begeisterung") ihm „geoffenbart", d. h. an den Schriften hat wirklich aufgehen lassen, daß er, der unscheinbare Jesus, der Christus sei. So ist Petrus der rechte Mann, den Gott ihm beschert hat, daß er es ihm anvertraue, „seine Brüder zu stärken". Das Wort von den κλεῖδες wäre in der Sache eine im Blicke auf Gott von Jesus zuversichtlich gewagte Spezialverheißung des „Geistes, der in alle Wahrheit leitet" für Petrus. Ich verberge mir nicht, daß Jesu Ausdrucksweise für uns etwas Geziertes, Allzukunftvolles, an sich habe. Das kann für die „Hörer", die Jünger, sehr anders gewesen sein. Die ganze Stelle (vgl. auch die „πύλαι ᾅδου", ja auch die πέτρα) hat etwas Gehobenes, Feierliches, ich möchte sagen: Mächtiges. Vielleicht ist das gerade die Probe der Echtheit. Die Stichworte hatten sich in die Erinnerung der Hörer eingegraben!

Wellhausen legt Gewicht darauf, daß Jesus von κλεῖδες, nicht einer κλείς, gesprochen habe [1]). Der Plural erwecke die

1) Die Antike kennt „Himmelstore", also auch eine Mehrzahl von „Himmelsschlüsseln", s. H. Diels, Parmenides Lehrgedicht, 1897, S. 17 (im Anhang hier eine ganze Abhandlung „Über altgriech. Türen u. Schlösser"). Aber weder im A. noch im N. T. ist, außer in Jesu Wort, von Schlüsseln oder aber Toren des Himmels die Rede. Apok. 21, 10ff. hat die „πόλις" ἁγία Ἰερουσαλήμ, die himmlische Gottesstadt, zwölf Tore. Wenn das Ende gekommen sein wird, werden sie nicht mehr geschlossen „des Tags" V. 25, („Nacht" gibt es dann aber nicht mehr, V. 26: also sind die Tore der Himmelsstadt in der Vollendung stets „offen"), „verschließbar" sind sie danach und vorerst noch vielen „verschlossen". So muß es auch „Schlüssel" zu ihnen geben, der Apokalyptiker wird die Vorstellung der „zwölf Tore" nicht erst geschaffen haben. Andrerseits hat Jesus nie eigentlich phantasievoll von dem Himmel als Stadt gesprochen. Daß die „βασιλεία" τ. οὐρ. „Schlüssel" habe, ist immerhin kein naheliegendes Bild. Aber inconcinne Bilder bietet orien-

Vorstellung des Schlüsselbundes und lege nahe, daß Petrus nicht als Pförtner des Hauses, sondern vielmehr als Verwalter des Besitzes („Haushofmeister", „Majordomus", Wächter über die Güter, Aufseher über die Truhen) derer, die zur *βασ. τ. οὐρ.* gehören, angesehen werden solle. Der Ausdruck entstamme Jes. 22, 22. In der Tat ist da Sebna nicht der Türhüter des königlichen Palastes, sondern der Obmann des königlichen Hofhaltes. Aber gerade hier ist singularisch von der *κλείς* des „Hauses Davids die Rede". Möglich ist auch, wie Wellhausen meint, daß Jesus sich einer sprichwörtlichen Ausdrucksweise bedient habe. Zwar Apok. 3, 7 spielt unmittelbar auf Jes. 22, 22 an und beweist darum in dieser Beziehung nichts (bietet übrigens auch den Singular!). Letztlich meine ich, daß es nicht gerade belangreich sei, wie man das Bild von den Schlüsseln rein exegetisch bewerte. Deutet man kraft seiner die „Betrauung" des Petrus als die Einsetzung desselben zum „Verwalter" der Schätze der messianischen Gemeinde, so sind das eben für Jesus in der Wartezeit bis zum Ende die „Schriften" [1]).

---

talische Rede oft. — Von Melito von Sardes ist eine Schrift mit dem auffallenden Titel „*ἡ*" *κλείς* verfaßt worden (Euseb. IV, 26, 2): „Der" Schlüssel wofür? Es ist bedauerlich, daß diese Schrift ebenso hoffnungslos verschollen scheint wie die „*περὶ ἐκκλησίας*" von dem gleichen Manne.

1) Matth. 13, 52 kennzeichnet Jesus einen „rechten" Schriftgelehrten als *γραμματεὺς μαθητευθεὶς τῇ βασιλεία τῶν οὐρανῶν* und nennt ihn „ähnlich" einem *οἰκοδεσπότης*, der „Neues und Altes" *ἐκ τοῦ θησαυροῦ* herauslange. Aber was kann in Jesu Sinn beim „*γραμματεὺς μαθητευθείς*" als „Schatz" anderes in Betracht kommen, als die „*μυστήρια*", die die Schrift in bezug auf das Himmelreich (den Messias) enthält? Man kommt auch auf Wellhausens Spur in der Sache vor die Frage, ob nicht Petrus eben von Jesus insonderheit in bezug auf die Schriften betraut sei. Den Exegeten ist über der Frage, wie Petrus formal als Empfänger der „Schlüssel" vorgestellt sei, entgangen, daß es doch auch eine Frage ist, welches denn die Schlüssel „zum Himmelreich" sind. Es scheint mir gar kein Zweifel möglich, daß für Jesus die *γραφαί* diese *κλεῖδες* sind. Denn er hat immer und nur mit den Schriften gekämpft, aus ihnen sich verstanden und „gerechtfertigt". Alle „Probleme" sind für ihn Schriftprobleme. Auch für die Apostel. Das hat ihn und sie in Kontakt, wenn auch gegnerischem, mit der Synagoge gehalten. Das Volk sah in ihm selbst einen Rabbi, freilich einen, der doch ganz

Über die Worte vom δέειν καὶ λύειν will ich nicht von neuem verhandeln. Ich wage nicht in gleicher Weise auch für sie ein-

anders mit ἐξουσία, mit „Gewalt" über die Schriften, lehre als die „Schriftgelehrten", Matth. 7, 28. 29. So lange er lebte, konnte er die Jünger vor dem „Sauerteig", dem Brote, das Pharisäer (und Sadduzäer) als Lebensbrot buken (Matth. 16, 6ff. c. par.) und in den Synagogen empfohlen wußten, selbst hüten. Aber als er das Ende nahe herankommen sah, war es wahrlich für ihn nahe gelegt, sich zu fragen, wie er die Seinen vor deren Sauerteig, deren Schriftauslegung, schützen könne. Daß er mit lautem Danke in die Hand einschlug, die ihm sein Vater in Petrus dafür reichte, bedeutet also keinen fremden Zug in seinem Bilde! — Will oder darf man es urgieren, daß die „Bezeichnung" der γραφαί als κλεῖδες τῆς βασ. τ. οὐρ. nie direkt nachzuweisen ist? Daß sie es für Jesus sind, reicht doch wohl! Dafür darf man sich auch auf das Johannesevangelium, 5, 39, berufen. Daß Jesu Worte hier (vgl. Matth. 23, 13; Luk. 11, 52) in Einem Atemzug die Schriften als Schlüssel (Zugang) zum Himmelreich und selbst das Himmelreich erscheinen lassen, kann nicht befremden. „In den Schriften" tritt, wenn sie richtig verstanden werden, der Messias, das „Himmelreich" so an jeden heran, daß jene und dieses „aufnehmen", finden, erlangen, dasselbe ist! (Bei Luther ist dafür das Verständnis zuerst wieder durchgedrungen. Das „Wort Gottes" ist ihm „Mittel" und „Ziel" des Glaubens in Einem — auf Erden. Für Jesus und Luther „herrscht" Gott durch die γραφαί [für Luther sind „Schrift" und „Christus" identisch] über die Herzen, bis er die Vollendung kommen lassen kann). — Ich meine, es sei noch weiterer Forschung bedürftig, wie Jesus zu den Schriften gestanden. Man übersteigert meist einigermaßen den Gedanken des „unmittelbaren" Verhältnisses zwischen Jesus als dem „Sohne" und Gott als seinem „Vater". Unzweifelhaft ist er sich eines solchen Verhältnisses bewußt gewesen. Aber in allen Problemen, die ihm seine Würde barg, redet Gott zu ihm durch die Schriften. Gott erweckt ihm „unmittelbar" ein anderes Verständnis des Gesetzes als den Schriftgelehrten. Das gibt ihm die Plerophorie des „Ich aber sage euch". Vollends kommt ihm an den Schriften erst zum Bewußtsein, was es wirklich heiße, „Messias" sein. Vgl. die Versuchungsgeschichte (Jesus argumentiert wider den „Versucher" nur aus den Schriften! Matth. 4, 3ff.; Luk. 4, 2ff.). Jesus war „Laie". Also hat er den eigentlichen (hebräischen) Urtext der Schriften nicht lesen können! (Über das Aramäische, das „Schicksal" des Hebräischen, in Jesu Zeit s. neuestens F. Schultheß, D. Problem der Sprache Jesu, 1917): Hat Jesus überhaupt lesen können? Wiederholt bei Markus (2, 25; 12, 10. 26) und Matthäus (12, 3. 5; 19, 4; 21, 16. 42; 22, 31) auftretendes „Habt ihr nicht gelesen?" beweist zuviel, darum nicht genug (es konnte längst nicht jeder lesen; seine Jünger waren Fischer usw.). Bei Lukas begegnen wir jener Wendung nur 6, 3. Dagegen der Erzählung, 4, 16, daß er (in der

zutreten, wie für das von κλεῖδες. Ist meine soeben entwickelte neue Auffassung des letzteren haltbar, so mögen jene füglich zu bewerten sein als eine in der Praxis der ἐκκλησία entstandene „Ausführung". Sie setzen ja vollends, wie immer man sie konkret deutet, eine längere Zeit des Fernseins Jesu voraus, als er erwogen zu haben scheint. Matth. 18, 18 kehren die beiden Ausdrücke zusammen wieder. Daß sie „ursprünglich" einen andern Sinn hatten, als den „rabbinischen", wage ich nicht mehr zu behaupten. Immerhin sei darauf verwiesen, daß doch gerade auch bei diesem (wenn nicht das „Aufnehmen" so doch) das eventuelle „Ausschließen" aus der Gemeinde in Betracht kommt. S. darüber und sonst Genaueres bei Dalman (Die Worte Jesu ... mit Berücksichtigung der aram. Sprache I, 1898, : VIII, 6 „Im Himmel gebunden, gelöst", S. 174—78): Die Ausdrücke δέειν und λύειν seien

Synagoge zu Nazareth) aufstand „und wollte lesen", er wirft das Buch herum und findet auch (V. 17f.) das gesuchte Wort Jes. 61, 1. Ist das gesicherter, genauer Tatbestand? Vgl. noch Luk. 10, 26. Wir finden nirgends, daß Jesus für sich selbst die Schriften liest. Und doch hat er immer mit den Schriften argumentiert! (Sein „unmittelbarer" Verkehr mit Gott war, soweit wir sehen, der Gebetsverkehr! Auf „Erleuchtungen" beruft er sich nie! Ein „Gesicht" ist nur Luk. 10, 18 [er „sah" den Satan vom Himmel fallen]. Dann freilich die Taufstimme, Mark. 1, 11, bzw. die „aus der Wolke", Matth. 17, 5; Luk. 9, 35! Und die „Begegnung" mit Moses und Elias, Matth. 17, 3; Luk. 9, 30f. Nur an letzteren Stellen ist angedeutet oder geradezu erzählt, daß diese Größten es waren, die Jesu seinen Ausgang „offenbarten" [„ἔλεγον τὴν ἔξοδον αὐτοῦ ἣν ἤμελλεν πληροῦν ἐν Ἰερουσαλήμ"]. Ist das nicht vergröberte Erinnerung an die Art, wie Jesus den Jüngern „zeigte", d. h. nachwies scl. aus „Moses und den Propheten", daß er viel leiden müsse?!). Auch ohne daß er die Schriften selbst lesen konnte, ist Jesu Kenntnis der Schriften und seine souveräne Beherrschung derselben vorstellbar. Er hatte sie von Jugend auf gehört. So konnte er sie immer durchdenken, von ihnen sprechen. Daß er kein „Schriftgelehrter" war, schützte ihn, seine Originalität im Empfinden ihres Sinnes. Aber wenn er Petrus mit der Schriftauslegung an seiner Statt betraut und darauf seine ἐκκλησία zu „bauen" gedachte, so muß doch wohl Petrus die Schriften haben vorlesen können!? Vielleicht er eben im Unterschiede von den andern Jüngern? Aber gab's schon eine aramäische „Bibel"? G. Dalman, D. Worte Jesu I, 1898, läßt allerhand offen. Die Fragen, die ich aufgeworfen, habe ich mir nicht aus den Fingern gesogen. Sie haben sich mir aufgedrängt.

„Schulausdrücke für die Entscheidung eines Gesetzesgelehrten" und bedeuteten „verbieten", bzw. „erlauben". Aber gerade auch D. macht auf das aufmerksam, was ich soeben erwähnt. Faßt man Matth. 16, 19 als bloßen Zusatz, so taucht von neuem die Möglichkeit auf, daß die ganze Stelle als „Komposition" zu würdigen ist; s. oben S. 107. Jedes Einzelstück: Das Jubelwort Jesu auf Simons Bekenntnis, das über die *πύλαι ᾅδου* mit *σοῦ*, das von der Absicht auf die *πέτρα* oder den *Πέτρος* in Simon eine *ἐκκλησία* zu gründen, kann echt sein, so doch, daß sie vielleicht nicht alle drei zugleich gesprochen worden. Das von der *ἐκκλησία* behält die Schwierigkeit, daß es nur unter unsicheren Voraussetzungen in Jesu Munde verständlich scheint. Ob Jesus nur deshalb nicht mehr darauf zurückgekommen, weil die Katastrophe ihm doch die Zuversicht weckte, „alsbald" als der Menschensohn *ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ* erwiesen zu werden? Und weil ihm die Stiftung des „Abendmahls" zuletzt genug war? Die Worte an und über Petrus mögen hernach um so lebendiger aufgegriffen sein — in der Urgemeinde, Jerusalem, etwa bei Konflikten zwischen (Gal. 2, 11 f.) oder aber in Betreff der *στῦλαι* dieser Gemeinde (AG. 11, 2, vgl. 18), und vollends als diese in Wegfall gekommen. Ja, ob sie da nicht bald gemißbraucht worden wider andere Autoritäten, etwa Paulus? Also daß ein Lukas sie meinte beiseite lassen zu sollen?

Ich erlaube mir noch die Stelle, wie ich sie verstehe, in einer Umschreibung zum Schlusse hierher zu setzen:

„Selig bist du, Simon, Jonas Sohn. Nicht deine Bereitwilligkeit mir das Höchste zuzutrauen, sondern Gott, mein Vater, hat dir die Augen aufgetan; er hat dich die Schriften verstehen gelehrt. Ja du heißest mit Recht „Fels". Auf den will ich die Kirche bauen, deren es für mich bedarf. Dich werden auch die Hadespforten nicht irre machen. So werde ich dir die Schlüssel (die Schriften), die das Himmelreich öffnen, anvertrauen (wenn ich hingehe)."

Auf die moderne Literatur über die besprochenen Worte genau einzugehen, habe ich schon in dem Aufsatz, den ich zur Harnackfestschrift beisteuerte, abgelehnt, da das zu weit führt. Die Geister

scheiden sich sehr bald. Auf Schritt und Tritt merkt ja der Detailarbeiter, wie er bei den Evangelien unter einem Totaleindruck von der Person Jesu steht und nur immer wieder bei sich selbst die Probe machen kann, ob er diesen Eindruck bei dieser oder jener Besonderheit der Überlieferung festhalten dürfe bzw. müsse, oder umzugestalten, vielleicht zuletzt preiszugeben sich gedrängt fühle. Der „Totaleindruck" ist bei uns allen ein Vorurteil. Will sagen: Jeder Forscher steht von Haus aus, oder durch seelische Erlebnisse, oder durch Lehrer, die er gehabt, oder durch Forschungen, die es ihm angetan, auf irgendeinem „Standpunkt", und hat von da Maßstäbe zur Hand, denen er zunächst traut. Es ist Sache der Gewissenhaftigkeit, sich auch offen zu halten für Gegeneindrücke, die von andern Forschern oder durch das Material, wenn man es selbst neu durchdenkt, ausgehen. Mir ist bisher der Eindruck unerschüttert, daß Jesus sich selbst für den Messias gehalten. Ich finde bei Jesus überall ein so spezifisches Hoheitsbewußtsein, daß es mir zuletzt immer als die Lösung des Rätsels erscheint, wenn plötzlich konkret die Zuversicht der Messias zu sein bei ihm hervortritt. Es ist für mich kaum vorstellbar, daß die Gemeinde nachträglich in einen Jesus, der sich selbst nicht für den Messias gehalten, all das hineingedichtet haben könne, was wir tatsächlich in den Evangelien als messianische Lebensäußerungen (Jubelworte, Ansprüche, Versprechungen, Hoffnungen, Bangigkeiten, Versuchungen usw.) von ihm berichtet finden. Gar das alles in Bruchstücken, Gelegenheitskundgebungen halb ohne weiteres überzeugender, halb undurchsichtiger Art! Man meint tastende Erinnerungen zu erkennen und wundert sich nicht gerade über literarische Ergänzungen, auch nicht über allerhand nachträgliche Deutungen oder Zurechtlegungen von solchem, das man an Jesus nicht „begriff". Selbst mancherlei Dichtungen, an der Hand von „Weissagungen", sind als möglich vorstellbar. Aber daß vielmehr eine Totalumstilisierung des Jesusbildes zu christologischen und kirchenpolitischen Legenden in Brocken herausgekommen, credat Judaeus Apella! In dem Augenblick, wo man ernstlich damit rechnet, daß Jesus dem „Menschensohn" in seiner Person, in menschlichem Empfinden, seelische Wirklichkeit geschaffen habe, wird — nicht alles, aber — das meiste an dem synoptischen Bilde (ja selbst bis zu einem gewissen Grade an dem johanneischen) glaubhaft. Versprengte Einzelheiten behalten natürlich ihre besonderen Schwierigkeiten. Der Spruch über die ἐκκλησία und die Bedeutung, die Simon als „der Fels" für sie habe, gehört zu diesen Einzelheiten. Kann man es glaublich finden, daß Jesus „auch" eine k'nischta (nicht nur ein „Volk der Heiligen", wie es zum

„Menschensohn" gehörte [s. dazu meinen oft genannten Aufsatz!], sondern auch eine „Kirche" [will sagen: eine eigene Kultgemeinde, die der „Synagoge" Widerstand leiste und ihr gewachsen sei!] erstrebte, so hat das Wort Matth. 16, 17—19 keine ernstlichen Schwierigkeiten. Als selbstverständlich (unter den Voraussetzungen über Jesu Messiasbewußtsein, die ich mache) sehe ich an, daß Jesus erst zuletzt auch an eine k'nischta gedacht. Und als glaublich betrachte ich, daß Jesus vielleicht nicht ganz unter Dach und Fach hat bringen können, was ihm dabei vorgeschwebt. Daß er den Petrus in irgendeinem „juristischen" Sinn zum „Führer" der Seinen, der Apostel, erhoben habe, davon kann keine Rede sein. Zu einer „Autorität", ja! Aber doch nur in dem Maße, wie er sich „bewähre". Eine Sonderstellung in der Urgemeinde hat Petrus offenbar gehabt. Was man erkennen könne als eine „Sonderbetrauung", die Petrus sich zugeschrieben, habe ich a. a. O. zum Teil erörtert. Man wird vielleicht noch manches Weitere ermitteln können, wenn die Frage mal ex professo angefaßt wird. War Petrus nicht wirklich „der Schriftgelehrte" der Urgemeinde? (Gestattet es nicht Schlüsse über die Art, die man ihm in der Tradition zuschrieb, daß gerade die beiden Briefe unter seinen Namen gestellt worden, die wir im N. T. unter diesem finden? Wenn sie denn sicher unecht sind?).

Es wäre ein Wunder, wenn sich die religionsvergleichende Schule nicht des Matthäusspruches angenommen hätte. „Hades", gar „Pforten des Hades", „Himmelsschlüssel", die Kirche auf einem „Fels", Kräfte des „Bindens und Lösens", wessen Phantasie würde da nicht religionsgeschichtlich angeregt? Ich spotte darüber nicht. Untersucht mußte es unbedingt einmal werden, ob in dem Spruch nicht der mythologischen Anklänge gar zu viele sich häuften. Walther Köhler trat zuerst mit einer entsprechenden Studie hervor („D. Schlüssel des Petrus", Arch. f. Rel.-Wissensch. 1905, S. 204 ff.), A. Dell („Matth. 16, 17—19", ZNTW 1914, S. 1—50) folgte mit einer umfassenden Beleuchtung aller Einzelstücke der Stelle, hielt auch seine Auffassungen aufrecht (ib. 1916, S. 27 ff.), als O. Immisch als klassischer Philolog („Matth. 16, 18", ib. 1916, S. 18 ff.) ihn darauf verwiesen hatte, daß die Ausdrucksweise Jesu historisch verständlich heißen könne, wenn man sich die Umgebung, wo sein Spruch formuliert sein soll, vergegenwärtige. Das Landschaftsbild von Cäsarea Philippi mit seinem freiragenden „Fels" am Jordan, seiner schaurigen Höhle des Pan, auf der Höhe darüber gar der glanzvolle Augustus-Tempel lasse es begreiflich erscheinen, daß Jesus gerade da den „Entschluß" zur „Kirchengründung" gefaßt und auf das Bekenntnis des Petrus

gerade mit den Ausdrücken (Bildern) geantwortet habe, wie er getan. Das ist geistvoll, aber doch gar nicht überzeugend. Als „Prachtbau" hat Jesus sich seine ἐκκλησία gewiß nicht gedacht. Und des Anblicks des Felsens bedurfte es nicht, daß er dem Beinamen des Simon im gegebenen Zusammenhang sein Interesse zuwendete. So wird Dell recht haben, wenn er Immischs „lokalhistorische" Würdigung des Spruchs ablehnte. Aber seine und Köhlers sehr gelehrte Arbeiten zeigen meines Erachtens gerade, daß es unmöglich ist, ihn umgekehrt lediglich folkloristisch zu verstehen.

Noch muß ich des Aufsatzes von R. Bultmann, „Die Frage nach dem messianischen Bewußtsein Jesu und das Petrusbekenntnis", ZNTW, 19. Bd., 1919/20, S. 165—174 gedenken. Für B. kommt es nicht erst in Frage, ob es sich um ein „echtes Jesuswort" handeln könne, S. 170ff. Denn ihm steht fest, daß Jesus „gar nicht daran gedacht sich für den Messias zu halten oder zu erklären". Eine These, für die Männer von dem Gewichte Wellhausens und Wredes eingetreten sind, erlaube auch ich mir nicht einfach beiseite zu schieben. Sollen die beiden „Parteien" nicht kurzweg sich wie Abraham und Lot verhalten, so müssen sie im Detail ihre Kräfte messen. Sind die Quellen im einzelnen wirklich nur zu verstehen, wenn man sie nicht nimmt, wie sie sich geben, gutgläubige (Luk. 1, 1—4) Erzählung? An den Unterschieden der „Erzählung" bei offenbar identischem Material sieht man, daß die Evangelisten „auch" Nebenmotive gehabt, daß sie „gefärbt" haben. Die Frage ist letztlich, ob oder wie weit das „Material" schon gefärbt war. Da hilft nichts, als die Prüfung von beiden Gesichtspunkten her, die in genere widereinander stehen. Wellhausen, Wrede, auch Bultmann versuchen es gar nicht mehr, die evangelischen Erzählungen „an sich" als Historiker zu durchdenken. Sie fragen nur noch nach der „Absicht" der Erdichtungen. Was B. in seinem Aufsatze beibringt, erweckt mir keine ernstlichen Bedenken wider meinen allgemeinen Eindruck von den Quellen. Es ist für B. nur noch eine Frage, ob die Entstehung des Messiasglaubens nach Jesu Tod „nicht positive Spuren in den Quellen zurückgelassen habe", S. 166. Er findet solche in der Tat, speziell in der Perikope Matth. 16, 16—19. Die ganze Frage Jesu, die Antwort, alles was dann folgt, soll nur verständlich sein, sofern oder weil in Jerusalem das Bedürfnis erwachte, für Petrus, der der „Begründer" des Glaubens gewesen, daß Jesus der Messias war, nämlich kraft seines Gesichts vom „Auferstandenen" (das ja nach 1 Kor. 15, 5 das „erste" war), eine nachträgliche Legitimation der überragenden Führerrolle in einem Worte des „irdischen" Jesus zu gewinnen. Aber warum, wieso, war

dafür gerade ein solches Wort Jesu erwünscht? Warum reichte nicht auch ein Wort des Auferstandenen? Etwa nach Art des „Taufbefehls“. Und gar: warum gehörte erst eine Frage Jesu dazu? Warum muß dem Petrus schon dem irdischen gegenüber ein „Bekenntnis“ in den Mund gelegt werden? Die Lokalisierung in Cäsarea Philippi ist nach B. freie Veranschaulichung, die Markus ex suis hinzugetan! Recht hat B., wenn er die Erzählung aus jerusalemischer oder urgemeindlich-palästinensischer Quelle in das Matthäusevangelium (Markus habe sie aus „Animosität gegen Petrus“ [sic!] ihrer Pointe, der „Antwort“ Jesu beraubt! S. 170) gelangt sein läßt. Alles atmet in der Tat sprachlich solche Herkunft. (In Rom ist die Erzählung ganz gewiß nicht erfunden!) Aber empfiehlt eben das nicht auch die Hypothese der Echtheit?! Wirklich, so kann Jesus Wort für Wort sich ausgedrückt haben. Und die ganze Voraussetzung: ist Petrus denn so ohne Zweifel der, welcher als erster den Auferstandenen „sah“? So daß er der Urheber des Glaubens an Jesu Messianität gewesen sein „muß“? 1 Kor. 15, 5ff. beweist das ganz und gar nicht! Ich habe a. a. O. S. 168 Anm. die Stelle schon berührt. Sie beweist, daß Petrus dem Paulus in erster Linie wichtig war, wenn es denn galt zu beweisen, daß Jesu Auferstehung von allen Autoritäten der Urgemeinde genau so, wie von ihm selbst „bezeugt“ werde. Auf die zeitliche Reihenfolge, in der die Genannten im einzelnen Jesus gesehen, kam es dabei nicht an. Die spielt in dem Zusammenhange keine Rolle! Nur daß „alle“ Autoritäten, Kephas, die Zwölf, die Erstlingsgemeinde überhaupt, Jakobus, alle Missionare, auf gleichem Grunde lehrten wie er selbst, ist die Pointe. Daß er von sich sagt, er sei „ἔσχατον“ vom Herrn einer Erscheinung gewürdigt, ist diejenige, ja auch den Tatsachen gemäße, Bescheidenheit, mit der Paulus denen gegenübersteht, die schon an Jesus „glaubten“, als er ihn noch verfolgte. Man beachte, daß dem ἔσχατον V. 8 bei Kephas V. 15 kein „πρῶτον“ gegenübersteht. Für das εἶτα, ἔπειτα, ἔπειτα, εἶτα vgl. 1 Kor. 12, 28; Hebr. 7, 2; Jak. 3, 17; überall (hier sogar zum Teil mit πρῶτον, δεύτερον usw.) handelt es sich nur um Abstufung nach der Wichtigkeit, wenn überhaupt um Abstufung. Die Stelle beweist, daß Kephas auch nach dem Urteil des Paulus eine Autorität, ja wohl eine spezifische, besaß. Es ist Phantasie, daß Petrus der erste gewesen, der den Herrn geschaut. Wie sollte das für die Erzählung in den Evangelien so verschollen sein, wie es der Fall sein müßte. (Von „rudimentären Andeutungen“ auch da, spricht B. S. 173; als ob das nicht für ihn — aber er steht da ja nicht allein — ein drückendes

Problem sein müßte!) Richtig wird sein, wenn B. bemerkt, S. 173: „Auf Petrus in erster Linie beruhte die Konstituierung und die erste Existenz der Urgemeinde". Ich meine, der Historiker dürfe denken, der „Fels" habe sich des Erlebnisses bei Cäsarea Philippi zu rechter Stunde entsonnen. Schon Apg. 1, 15 ist er der „Wortführer". Nicht minder Apg. 2 am Pfingsttage. Und immer wieder in der Öffentlichkeit, vor dem Synedrium usw. Immer „beweist" er aus den Schriften. Von keinem wird diese Fähigkeit so bezeugt als von ihm. Aber da liegt auch immer die Grenze seines „Ansehens". Die Matthäuserzählung entbehrt keineswegs in den Quellen der (indirekten) Bestätigung. —

Eine neue, meine Fragen berührende Arbeit ist jetzt die feine, bedeutsame Studie von K. Holl: „Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde", Sitzungsberichte d. preuß. Akademie d. Wissensch. 1921, S. 920—947. Auf die Matthäusstelle geht er leider (S. 922) nicht näher ein; als „echtes Wort Christi" glaubt er 16, 18 „in seiner vorliegenden Form" nicht anerkennen zu können. Aber in der Sache sieht er da doch zuverlässige Erinnerung in Hinsicht einer spezifischen Betrauung des Simon, so zwar, daß die Gemeinde zu Jerusalem „sich", und das bedeute „die Kirche" auf ihn, die *πέτρα*, „begründet" dachte. Aus 1 Kor. 15, 5 leitet auch Holl ab, was ich oben ablehnte. Das muß noch einmal ernstlich durchdiskutiert werden. Ich bezweifle, daß Paulus mit seinem *ὃ καὶ παρέλαβον* andeute, er fuße auf der „sozusagen amtlichen Darstellung der Urgemeinde" (S. 922: der Stil, besonders V. 6, widerstrebt; Paulus summiert nur, hinter Kephas ohne „Abstufung"; wozu auch solche?). Aufs Ganze geblickt, ist Holls Abhandlung der bisher belangreichste Angriff auf Sohms Ideen über die Gleichgültigkeit der Urkirche gegen Rechtsordnungen. Er hebt mit Recht hervor, daß Sohm eigentlich nur Material verwerte, das Paulus bietet, und zeigt mit großem Scharfsinn, daß die Urgemeinde (relativ) einen anderen Typus verrate, als Sohm vor Augen hat. Seine Abhandlung ist eine Untersuchung „ex professo" über Petrus und seine „Stellung" (wie ich sie oben noch vermißte), wenn auch zu sehr noch in einer Zusammenfassung seiner Persönlichkeit und seiner Gemeinde. Man wird sie besonders benutzen können bei der Erwägung der von Bousset (Kyrios Christos, 1913; ²1921) in Bewegung gesetzten Idee von den „zwei" Urgemeinden, der palästinensischen (jerusalemischen) und der hellenistischen (antiochenischen): dort Petrus, hier Paulus der Typus.

4.

Lic. Dr. Wandel
emerit. Pfarrer, Nowawes

Zur Lage des neuteſtamentlichen Golgotha

Unſere Kenntnis der Paſſionsſtätten Jeſu in Jeruſalem entſpringt aus zwei Quellen. Die erſte Quelle bilden alle Schriften, in denen ſich Mitteilungen über die Topographie der hl. Stadt finden, vom 1. Buch Moſe an bis zur Gegenwart; eine rieſengroße Literatur, wie die Kataloge von Tobler und Röhricht beweiſen [1]). Die zweite Quelle bilden die Ausgrabungen, die allein imſtande ſind über manche ſchwierigen Fragen, z. B. über die Lage der Tore, der Teiche, der Mauerzüge Alt-Jeruſalems Klarheit zu ſchaffen. In der Frage freilich nach der Lage der Paſſionsſtätten Jeſu dürfen wir von Ausgrabungen keine entſcheidende Antwort erwarten. Die Entſcheidung darüber, ob die jetzige Grabeskirche wirklich die echten Paſſionsſtätten bedeckt oder nicht, können Spitzhacke und Grabſcheit nicht herbeiführen, ſo wenig wie die Autopſie, da alles überbaut iſt. Zu einer beſtimmten Anſicht über die ungefähre Lage beider Stätten kann

1) Für die ältere Literatur ſiehe die Zuſammenſtellung in den Artikeln „Grab, D. heilige u. Golgotha in Jeruſalem“ bzw. „Jeruſalem“, von H. Guthe, PRE³ (v. Hauck), VII, 1899, VIII, 1900.

man nur durch das Studium der darauf bezüglichen Literatur gelangen, und schließlich entscheiden bei jedem Forscher Gründe subjektiver Natur, weil sich ein allgemeiner objektiver Nachweis nicht herstellen läßt. Dazu sind die Ausdrücke und topographischen Angaben der Evangelisten wie der Kirchenväter viel zu unbestimmt.

So sei denn im folgenden der Versuch unternommen, den gegenwärtigen Stand der Frage zu prüfen und wenn möglich eine eigene Ansicht zu begründen. Wir beginnen, wie nicht anders möglich, mit der Untersuchung des Namens der Richtstätte.

1. Die Bedeutung des Namens Golgotha.

Der Name der Richtstätte Jesu lautet in den kanonischen wie apokryphischen Schriften *Γολγοθᾶ*, neben welcher Form später das uns heute geläufigere Golgatha erscheint [1]). Übertragen wird dieses aramäische Wort ins Griechische durch *κρανίον* oder *κρανίου τόπος*, also Schädel oder Stätte des Schädels [2]). Der Ort lag außerhalb der eigentlichen Stadt [3]), an einer der Straßen, die aufs Land führten [4]), aber nicht weit von der Stadtmauer entfernt [5]). Diese drei Punkte sind ausdrücklich bezeugt, dagegen ist über die Himmelsrichtung, in welcher der Ort zur Stadt lag, nichts zu ermitteln, auch nicht aus der Angabe des Hieronymus, nach welcher der Ort in Älia nördlich vom Berg Sion gezeigt ward [6]).

Allerdings meinte Thenius [7]) aus den ev. Berichten folgern zu können, daß die Richtstätte vor dem heutigen Damaskustor gelegen habe, und neuere Forscher sind ihm, wenngleich aus

1) Über die Umbildung des *o* in *α* vgl. den Aufsatz von Joh. Herrmann, „Golgotha u. Golgatha", in dieser Zeitschr. 1916, S. 382ff. Golgatha ist auch die Form der altlateinischen (vorhieronymianischen) Übersetzung, sowie der Vulgata. Den Sinn berührt die Schreibung mit *o* oder *α* in keiner Weise.

2) Matth. 27, 33. Mark. 15, 22. Luk. 23, 33. Joh. 19, 17.

3) Ebr. 13, 12.

4) Matth. 27, 39. Mark. 15, 29. 5) Joh. 19, 20.

6) Hieronymus, De situ et nomine loc. hebr. s. v. Golgotha.

7) Thenius, De Golgotha etc. in Illgens Zeitschrift für historische Theologie 1842, Heft 4.

anderen Gründen, hierin gefolgt [1]), aber eine sichere Begründung dieser Hypothese hat keiner von ihren Verfechtern geliefert.

Die Evangelisten leiteten den Namen des Ortes von dem aramäischen Ausdruck für Schädel ab, welcher גלגלתא heißt, griechisch κρανίον, lateinisch calvaria. Sie teilten die volkstümliche Auffassung, welche, dem Klange nach, den Namen der Örtlichkeit irgendwie mit dem menschlichen Schädel zusammenbrachte, was sprachlich auf keinerlei Schwierigkeiten stößt, denn der Wegfall der zweiten Liquida, veranlaßt durch die abschleifende Umgangssprache, hat Analoga in Formen wie: Beltsazar und Belsazar, oder Beelzebul und Beezebul (s. Guthe, „Grab").

Um so größer sind die sachlichen Schwierigkeiten, denn von einer feststehenden Richtstätte und gar vom Herumliegen der Schädel hingerichteter Verbrecher kann keine Rede sein, trotzdem manche Stimmen sich dafür erklärt haben [2]). Die Leichname der Gerichteten wurden nach jüdischer Sitte vor Sonnenuntergang begraben [3]), und nur in besonderen Fällen ließ man sie einen Tag lang unbeerdigt liegen [4]), da die Berührung mit Totengebeinen den Juden unrein machte. Die Vernachlässigung dieser Sitte stellt Josephus gelegentlich als einen besonderen Frevel hin [5]). Eine feste Richtstätte bei Jerusalem ist nirgend bezeugt [6]), wenngleich viele eine solche angenommen haben [7]), wohingegen andere behauptet haben, im Orient seien damals Galgenberge,

---

1) v. d. Velde, Reise durch Syrien und Palästina II, S. 195; Kümmel, Von Gethsemane nach Golgatha, S. 40 ff.; Westberg, Zu Golgathas Ortslage, S. 142 ff.; Die Engländer Gordon und Conder u. a.

2) Hieronymus im Komm. zu Matth. 27, 33; vgl. Luther in der 10. Passionspredigt; Tholuck, de Wette, Zöckler u. a.

3) Ev. Joh. 19, 31.

4) Deut. 21, 22—23.

5) Josephus, Antiq. IV, 8, 24 fin.

6) Vgl. Keim, Leben Jesu III, S. 405; Arnold u. Fr. W. Schultz in Herzog-Plitt, R.-Enzykl.²; Mühlau in Riehms Bibl. Handw.-Buch.

7) So z. B. Ewald, Gesch. des Volkes Israel V, S. 575; Grätz, Gesch. der Juden III, S. 245; Chateaubriand, Itinéraire II, S. 37; Westberg a. a. O. S. 143; Brüne, Flavius Josephus u. s. Schriften usw. 1913, S. 86.

Rabensteine u. dgl. gänzlich unbekannt gewesen [1]; (dieser Behauptung gegenüber sei bemerkt, daß Plutarch einer festen Richtstätte Erwähnung tut [2]). Aber wie sollte Joseph von Arimathia dazu gekommen sein, sich unfern einer solchen Stätte ein Erbbegräbnis anzulegen!). Das wahrscheinliche ist vielmehr, daß der römische Centurio sich diesen Platz aussuchte, weil er ihm für seinen Zweck durchaus passend erschien. Dieser Weg zur Erklärung des Namens *Γολγοθᾶ* ist mithin ungangbar. Ebenso unanwendbar ist die Legende von Adams Schädel, die der katholische Pfarrer Mommert repristiniert hat [3]). Eine, wahrscheinlich altchristliche Legende berichtet, daß Adam der erste Bewohner Judäas gewesen sei, sich auf dem Moriah niedergelassen habe, und nach seinem Tode dort begraben worden sei. Wo der Riß im Golgothafelsen der Grabeskirche endet, soll sein Schädel gefunden sein [4]). Dieser Legende und ihrer allegorischen Deutung begegnet man bei griechischen und lateinischen Kirchenvätern bis auf Chrysostomus und Hieronymus herunter [5]). Doch bestreitet Hieronymus jede Anwendbarkeit dieser Legende zur Erklärung des Namens aufs entschiedenste. Nach ihm liegt Adam vielmehr in Hebron begraben. Die Meinung der andern Kirchenväter ist im wesentlichen die, daß der zweite Adam an derselben Stelle sühnen sollte, an welcher der erste Sünder begraben lag [6]). Unter *κρανίον* wäre also der Schädel Adams zu verstehen. Ist die Legende nachchristlichen Ursprungs, so versteht sie sich leicht als eine, im Anschluß an die paulinische Lehre vom zweiten Adam gebildete Dichtung, die den doppelten Zweck verfolgte, so-

1) Fallmerayer, Denkschrift über die h. Örtlichkeiten S. 101/102; Schmitzberger, Die Echtheit Golgathas u. des Hl. Grabes, S. 6.

2) Plutarch, Kleomones c. 38.

3) Mommert, Golgatha u. das Hl. Grab, Leipzig 1900.

4) Korte, Reise nach dem gel. Land, S. 56.

5) Epiphanius, Adv. haeres. I fin. haer. 46; Basilius im Komm. zu Jesaias c. 5; Origenes im Komm. zu Matth. 27, 32; Chrysostomus hom. 85; Ambrosius, ep. LXXI fin. und im Komm. zu Luk. 23, 38; Hieronymus, Komm. zu Matth. 27, 33.

6) Vgl. den Brief der Paula an die Marcella bei Hieronymus, ep. XLVI (de locis sanctis).

wohl den Namen der Richtstätte zu erklären, als auch Typus und Antitypus äußerlich zusammenzubringen. Dagegen ist ihre Erklärung schwieriger, wenn man sie mit Athanasius und Epiphanius, denen sich Dillmann angeschlossen hat, auf altjüdische Quellen zurückführt [1]).

Bei vielen Forschern hat die Gestalt der Örtlichkeit den zureichenden Grund für die Erklärung des Namens abgegeben, indem man annahm, der Ort habe eine bestimmt ausgeprägte Ähnlichkeit mit dem menschlichen Schädel besessen, oder der aramäische Ausdruck sei unbestimmter von einer Geländebildung zu verstehen, die wir als Kuppe, Grind, Abhang oder ähnlich bezeichnen [2]). So hat man bei dem Hügel über der Jeremiasgrotte eine solche Ähnlichkeit herausfinden wollen [3]), während die andern als Richtstätte in Anspruch genommenen Hügel, deren es mehrere vor verschiedenen Toren belegene gibt, in die zweite, hinsichtlich der Form unbestimmte Kategorie fallen [4]). Die gewichtigste Instanz gegen diese Erklärung ist der bekannte Kirchenvater Epiphanius, der Ketzerbestreiter, der versichert, daß die Richtstätte nicht nur keine Ähnlichkeit mit einem Schädel gehabt habe, sondern über die benachbarten Örter nicht einmal erhöht gewesen sei, weshalb ihr Name auf den Protoplasten zurückgeführt werden müsse [5]). Man wird dieser Notiz ein erhebliches Gewicht beilegen müssen, da sie von ihrem Urheber wahrscheinlich gegen das Bild aufgestellt ist, welches er in der Grabeskirche zu sehen bekam [6]).

An sich zwar hat die Ausdeutung des Wortes κρανίον auf einen schädelförmigen Hügel nichts gegen sich, da in der Bibel mehrfach charakteristische Naturobjekte durch menschliche Körperteile veranschaulicht werden [7]). Aber weder machen die Evan-

1) Siehe dagegen Weiß im Komm. zu Matth. 27, 33 und Nebe, Pass.-Geschichte II, S. 193.

2) So de Wette, Tholuck, Beyschlag, Meyer, Weiß, Arnold u. a.

3) So Thenius, Westberg, Kümmel a. a. O.; O. Appel im Pal. Jahrbuch 1906/7.

4) Dalman zählt sie auf im Pal. Jahrbuch von 1913, S. 100/101.

5) Epiphanius, Adv. haeres. a. a. O.; Mommert a. a. O. S. 38. 68.

6) Vgl. die Bemerkung von Dalman in Pal. Jahrbuch 1913, S. 100.

7) Vgl. z. B. Jos. 15, 8. 1 Sam. 14, 4. 1 Kön. 18, 44. Luk. 4, 29.

gelisten eine dahin zu deutende Bemerkung, noch begünstigt die Bezeichnung der Richtstätte als eines τόπος eine solche Auffassung [1]). Endlich aber ist, wie Sachsse hervorhebt, ein isolierter Hügel dicht an der Stadtmauer, aus strategischen Gründen unannehmbar [2]). Somit muß auch dieser Erklärungsversuch zurückgewiesen werden.

Es erübrigt nunmehr noch die Hypothese von Krafft, der in seiner Topographie Jerusalems die Ansicht aussprach, daß in den beiden letzten Silben des Wortes Golgatha der bei Jeremia (31, 39) erwähnte Ort Goah verborgen sei [3]), während die erste Silbe im Aramäischen ein besonderes Wort bedeute, das den beiden andern vorgesetzt sei [4]). Das aramäische גל kann einen Steinhaufen bedeuten und געתה wird als Lokativus zu verstehen sein, analog solchen Bildungen wie Tirzatha oder Gazatha. Das Gelände hieß also Goah und man man müßte die prophetische Stelle übersetzen: Die Richtschnur wird sich gen Goah wenden.

Die von Jeremia erwähnten Örtlichkeiten Gareb und Goah sind uns gänzlich fremd, da sie selbst bei Josephus nicht vorkommen. Nach der Weissagung Jeremias soll die Stadt restauriert werden zunächst vom Turm Hananeel bis zum Ecktor, unter welchen Grenzmarken die vorexilische Nordgrenze gemeint ist [5]). Die Türme Hananeel und Meah [6]) werden neuerdings zu Vorläufern der späteren Tempelburg gemacht [7]); an diesem Punkt schloß sich die Mauer um die Vorstadt (die sog. zweite Mauer des Josephus) an das Tempelviereck an. Das Ecktor wird bei der Eroberung Jerusalems durch den König Joas von Israel

1) Vgl. hierzu Dalmans Äußerung im Pal. Jahrbuch 1913, S. 104/105.

2) Sachsse, Golgatha u. das Prätorium des Pilatus, Zeitschrift für neutestamentl. Wissenschaft, 19. Jahrgang, 1919/20, S. 31/32.

3) Jerem. 31, 39.

4) Krafft, Die Topographie Jerusalems, Bonn 1846.

5) Vgl. die Kommentare von de Wette, Hitzig, Orelli, Duhm, Giesebrecht u. a. z. d. St.

6) Neh. 3, 1; 12, 39.

7) Schick, Karte der Mauern Jerusalems; Mommert, Topographie IV, S. 41/42; Buhl, Geographie v. Palästina S. 141; Guthe in Herzogs R.-Enzykl. 3. Aufl. u. a.

erwähnt [1]), aber die Bestimmung seiner Lage ist sehr schwer. Einige Topographen suchen es in der Gegend des heutigen Jaffatores, rechnen es also zur ersten Mauer [2]); andere legen es in die zweite Mauer hinein, welche die Vorstadt Mischneh umschloß [3]). Diese, sonst dem Hiskias zugeschriebene Mauer [4]) müßte also schon zur Zeit des Amazia bestanden haben, und wirklich gehen ältere Topographen mit ihrem Bau in die vorhiskianische Zeit zurück [5]). Dann würde man das Ecktor an der damaligen Nordwestecke dieser Mauer zu suchen haben und geneigt sein, die Linie des Jeremia im Bogen von der Nordostecke bis zur Nordwestecke zu ziehen.

Nach V. 39 soll nun die Grenze des erweiterten Jerusalem gerade vor bis zum Hügel Gareb gehen und sich nach Goah zu wenden. Gegenüber dem Turm Hananeel sollte, nach Kraffts Hypothese, die Meßschnur herausgehen auf den Gareb zu, den schon Hitzig für den späteren Bezethahügel erklärte [6]). Er irrte jedoch darin, daß er in dem Goah den Antoniafelsen wiedererkennen wollte und verdunkelte die Konstruktion des Propheten dadurch, daß er, wie später Giesebrecht und Graf, die Präposition עַל im Sinne von עַד auffaßte. Die dritte oder Agrippamauer schloß wirklich den Bezetha ein und nahm ein Stück des Hügels hinzu, der von Nordwesten her als Ausläufer des Gihonplateaus nach Jerusalem hineinragt und auf dessen äußerster Kuppe heute die Grabeskirche steht.

Wenn diese Konstruktion den Gedanken des Propheten richtig wiedergibt, so hieß das Gelände ursprünglich Goah, dem, aus irgendeinem Grunde das aramäische Gal vorgesetzt ward, dessen A-Laut sich dem O-Laut der zweiten Silbe allmählich euphonisch

1) 2 Kön. 14, 13. 2 Chron. 25, 23; 26, 9.

2) So Caspari, Schick, Guthe u. a. Vgl. Schicks Karte zum Mauerbau Nehemias, sowie Taf. IV der Zimmermannschen Karten und Guthes Bemerkungen in d. Zeitschrift d. D. Pal. Vereins VIII, S. 278 ff.

3) 2 Kön. 22, 14. Neh. 11, 9. Zeph. 1, 10. 4) 2 Chron. 32, 5.

5) So Thenius, Schultz, Zöckler; aber auch Benzinger im Komm. z. d. St.

6) Hitzig im Komm. z. d. St. Anders Thenius, Das vorexil. Jerusalem § 10, S. 23; und Buhl, Geographie v. Pal., S. 95.

anpaßte [1]), so daß im Volksmund die griechische Bezeichnung *Γολγαθᾶ* entstand. Der Umfang dieses *τόπος* wird von Dalman als ein Gelände von zirka 200 m Länge und 150 m Breite angenommen [2]). Daß der Volksmund die ursprüngliche Ableitung des Namens vergaß, ihn von Gulgoleth herleitete und eine Schädelstätte darin sah [3]), ist durchaus nicht so unwahrscheinlich, wie Thenius behauptete [4]). Die althebräischen Namen ins Griechische übertragen, werden häufig verunstaltet. Aus dem Berg Thabor ist bei Josephus Itabyrion geworden, und aus Ramathaim bei den Evangelisten Arimathia [5]) u. dgl. mehr. So konnte auch aus Golgoah gräzisiert Golgotha werden. Diese Erklärung des Namens ist immer noch die wahrscheinlichste. Welcher Eigentümlichkeit des Geländes die Vorsatzsilbe גּ ihre Entstehung verdankt, ob seiner steinigen Bodenbeschaffenheit, oder seiner Abrundung, muß unentschieden bleiben, fest steht aber, daß die Weissagung des Propheten, bei dieser Konstruktion, sich zwölf Jahre nach Christi Tode erfüllt hat, denn die neue Mauer Jerusalems, die König Herodes Agrippa I. zu bauen begann, wenngleich er sie nicht vollendete, umschloß wirklich die beiden alten Hügel Gareb und Goah.

2. Die Mauern Jerusalems.

Die Mauer, welche in Christi Tagen Jerusalem an der nordwestlichen Seite deckte, ist die sog. zweite Mauer des Josephus, während West-, Süd- und Ostseite durch die sog. erste Mauer geschützt waren. Sucht man die Richtstätte, wie fast alle Forscher tun [6]), an der nördlichen oder nordwestlichen Seite der Stadt „*ἔξω τῆς πύλης*“, so können die neutestamentlichen Schriftsteller nur die zweite Mauer im Auge gehabt haben, nicht aber die

1) Vgl. Dalman, Orte u. Wege Jesu, 2. Aufl., S. 277 Anm. 4.

2) Jahrbuch des Pal.-Ver. 1913, S. 105.

3) *Κρανίου τόπος ὃ λέγεται ἑβραϊστὶ Γολγοθᾶ*, Joh. 19, 17.

4) Thenius, Das vorexil. Jerusalem, S. 23/24, § 10, Anm. 2.

5) Matth. 27, 57. Mark. 15, 43. Luk. 23, 51.

6) Mit Ausnahme von Fergusson, vgl. Taf. IV der Zimmermannschen Karten.

erste Mauer, wie man behauptet hat [1], und noch weniger kann sich ihrem Geiste das Bild der dritten, der sog. Agrippamauer untergeschoben haben, wie Kümmel für wahrscheinlich hält [2].

Die erste und älteste Mauer begann, nach der Darstellung des Josephus [3] am Turme Hippicus, den Herodes der Große an der Nordseite seines Palastes hatte errichten lassen, und in dem massiven Unterbau des heutigen Zitadellturmes am Jaffator, will man den alten Hippicus wiedererkennen [4]. Von hier aus lief die Mauer in östlicher Richtung an die Tempelfläche heran, etwa in Richtung der heutigen Davids- und Tempelstraße. In der Nähe des heutigen Haramtores Bab es Silseleh traf sie auf das große Tal, welches die Stadt von Norden nach Süden durchschnitt, das heutige Stadttal, auch als Nord-Süd-Tyropöon bezeichnet, über welches eine Brücke an den Tempelplatz heranführte. Ihre Unterbauten sind entdeckt [5]. Außerhalb dieser Nordmauer bildete sich in der nachsalomonischen Zeit allmählich eine Vorstadt, die in den 150 Jahren, welche zwischen Salomo und Amazia von Juda liegen, genügend angewachsen sein konnte, um den Bau einer zweiten Mauer nötig zu machen, auf die wir die Stelle Jes. 22, 11 glauben beziehen zu müssen, die von vielen Exegeten sonst auf die südöstlichen Grenzmauern des Zion- und Ophelhügels bezogen wird [6]. In dem inneren Winkel, den die beiden Mauern miteinander bilden, hätte, wenn unsere Ansicht richtig ist, Hiskia den nach ihm benannten Teich angelegt, in den er durch eine Leitung das Wasser aus dem heutigen Mamillateich, dem oberen Teich des Jesaia [7], der hier der alte

1) Fallmerayer, Die heil. Örtlichkeiten usw., S. 105; dagegen vgl. Tobler, Bemerkungen in seiner Topographie von Jerusalem, S. 104/105.

2) Kümmel, Von Gethsemane nach Golgatha, S. 42.

3) Josephus, b. jud. V, 4, 2.

4) So Robinson, Tobler, v. d. Velde u. a. Siehe auch Kümmel, Materialien zur Topographie des a. Jerusalem, S. 92.

5) Vgl. Ebers u. Guthe, Palästina I, S. 88; Mommert, Topographie III, S. 24—26; Kümmel, Materialien usw., S. 45. 91ff.

6) Vgl. die Komm. von Dillmann, Kittel, Duhm u. a.; auch Benzinger u. Buhl.

7) Jes. 7, 3; 36, 2.

Teich heißt, hineinleitete [1]). Ihren Anfang nahm die zweite Mauer am Tor Gennath [2]), dessen Name „Gartentor" bedeutet, wahrscheinlich weil es in das Gartengelände der damaligen Vorstadt hineinführte [3]). Es gehörte noch zur ersten Mauer und scheint mit dem von Josephus erwähnten aber nicht benannten Tor identisch zu sein, an dem die Wasserleitung zum Hippikus hinlief [4]). Seine Lage aber ist unter den Topographen sehr strittig. Am weitesten nach Westen legte es Thenius, der damit noch über den Hippikus hinausging [5]). Robinson, Tobler und Schick vermuteten es zwischen den Türmen Hippikus und Phasaël (dem heutigen Davidsturm), während die meisten anderen es viel weiter nach Osten rücken wollten [6]).

Die Wasserleitung, die Josephus erwähnt, hatte allem Anschein nach den Zweck, das Wasser vom Hiskiateich zum Hippikus zu zu leiten, und wenn sie noch vorher an einer anderen Torpforte vorbeilief, wahrscheinlich dem Gartentor, so darf dieses nicht zu weit nach Osten gelegt werden, sondern wird in der Nähe des Davidsturmes gesucht werden müssen. Unmittelbar neben dem Gartentor begann die zweite Mauer. Sie wird von Josephus in einen nördlichen und südlichen Teil zerlegt. Wo beide Teile zusammentrafen befand sich ein Tor, und vor demselben das Grabmal des Johannes Hyrkanus [7]). Als den Endpunkt dieser Mauer bestimmt Josephus die Burg Antonia. Welchen Lauf sie zwischen Anfangs-, Mittel- und Endpunkt nahm, darüber herrscht völlige Ungewißheit, da alle oberirdischen Spuren verschwunden sind. Die älteren Topographen schlossen aus der

1) Sepp, Jerusalem I, S. 284; Mommert, Topographie III, S. 77; Bredenkamp im Komm. z. d. Stelle.

2) Josephus a. a. O. b. j. V, 4, 2.

3) Robinson, Neue Forschungen S. 112/114; Neue Untersuchungen S. 41 ff.; Hupfeld i. d. Zeitschrift der deutsch-morgenl. Gesellschaft, Bd. XV, S. 218 ff.; Dalman, Orte u. Wege Jesu, S. 300/301.

4) Josephus, b. j. V, 7, 3.

5) Thenius, Plan des vorexilischen Jerusalem.

6) Vgl. Taf. IV der Zimmermannschen Karten und Dalmann, Orte u. Wege Jesu, S. 300/301.

7) Josephus, b. jud. V, 7, 3; 8, 2 fin.

Beschreibung des Josephus, daß ihr Lauf bogenförmig die Vorstadt umspannt habe [1]). Dann schloß sie die Grabeskirche ein, womit die Unechtheit der traditionellen Passionsstätten ohne weitere Diskussion dargetan wäre [2]). Indessen haben andere darauf aufmerksam gemacht, daß das Partizip κυκλούμενον auch im allgemeinen Sinne „umfassen" (statt „umkreisen") bedeuten könne und mehrfache Beweise aus der Sprache des Josephus dafür beigebracht [3]). Mit dieser unbestimmten Fassung des Ausdrucks würde sich eine Mauerkonstruktion in rechtwinkligen Abschnitten, wie sie später von Schick entworfen wurde, freilich vereinigen lassen. Aber die Unterscheidung eines nördlichen und südlichen Abschnitts bei Josephus spricht gegen die Schicksche Konstruktion; desgl. der Schluß des Satzes: ἀνῄει μέχρι τῆς Ἀντωνίας, wenn er übersetzt wird: Sie ging zurück bis zur Antonia; was eine Krümmung des nördlichen Mauerabschnitts von Norden nach Süden voraussetzt. Auch das Argument, welches aus der Auffindung einiger alten Gräber unweit der Kirche für ihre Lage außerhalb der zweiten Mauer abgeleitet wurde [4]), ist nicht ohne Widerspruch geblieben, da das Alter dieser Gräber nicht zu bestimmen sei [5]). Unzweifelhaft sichere Überreste der zweiten Mauer sind bisher nicht aufgedeckt worden. Was Schick und Mommert als solche vermuteten, ist von andern bestritten, und noch das letzte, von Schick 1885 aufgedeckte Mauerstück, welches auf den heutigen Davidsturm zuläuft, wird von Dalman als Rest der Westmauer Aelias in Anspruch genommen [6]), während andere es

1) κυκλούμενον δὲ τὸ προσάρκτιον κλίμα.

2) So Hupfeld a. a. O. Bd. XV, S. 217—219; Spieß, Das Jerusalem des Josephus, S. 96; Kümmel, Materialien usw. von Gethsemane usw., S. 38; u. a.

3) So Schaffter, Die echte Lage usw., S. 45; Schmitzberger, namentlich Mommert, auch Brüne, Josephus, S. 71.

4) Keppler, Wander- u. Wallfahrten, S. 211; Appel im Pal. Jahrbuch 1906/7, S. 28/29; Dalman, Orte u. Wege Jesu, S. 280/281.

5) Vgl. die Bemerkungen in d. Paläst. Kulturbildern von Eckardt, Zickermann und Fenner, S. 77.

6) Dalman, Orte u. Wege Jesu, S. 300.

allerdings zur Vorstadtmauer rechnen [1]). Der Umfang der ganzen Vorstadtmauer kann nicht sehr groß gewesen sein, da sie nur 14 Türme zählte, deren Abstand voneinander wir allerdings nicht kennen [2]). Auch berührte sie sich nicht mit der dritten Mauer, welche die Neustadt umgürtete und vom Hippikus ausging, sondern ließ das Stück der alten ersten Mauer, vom Hippikus bis zum Gartentor frei [3]). Von der vorausgesetzten Länge dieses Mauerstücks hängt die Lage des Gartentores ab. Sehr groß kann die Entfernung vom Hippikus bis zum Gartentor nicht gewesen sein, sonst würde sich Titus genötigt gesehen haben, seinen Angriff gleichzeitig auf Vorstadt- und Altstadtmauer auszudehnen, wovon wir bei Josephus keine Andeutung finden. Legt man das Gartentor in die Nähe des heutigen Davidsturmes und denkt sich unmittelbar östlich davon den Anfang der Vorstadtmauer, so mag man es wahrscheinlich finden, daß diese bogenförmig laufend den Hiskiateich, ebenso wie die heutige Grabeskirche einschloß, um in einem weiteren Bogen der Antonia zuzustreben. Jedoch scheint der nördliche Bogen der Vorstadtmauer etwas über die Linie der Antonia hinausgegangen zu sein, und von seinem nördlichsten Punkt aus zu der etwas südlicher gelegenen Burg zurückzukehren; übersetzt man ἀνῆει aber mit: Sie ging hinauf bis zur Antonia, so ist die obige Annahme unnötig.

Die dritte oder Neustadtmauer ward von Herodes Agrippa II. zu Anfang der vierziger Jahre n. Chr. begonnen [4]), aber aus mancherlei Gründen erst vor dem Ausbruch des Krieges beendet [5]). Josephus spricht von dem Mauerbau Agrippas an einer Stelle allgemein und unbestimmt [6]); an einer andern bestimmter [7]), während eine dritte Stelle [8]), die von manchem hierher gezogen

1) Kümmel, Von Gethsemane usw., S. 38; Brüne, Josephus, S. 92.
2) Josephus, b. jud. V, 4, 3.
3) Josephus, b. jud. V, 6, 2.
4) Spieß, Das Jerusalem des Josephus, S. 97 ff.; Krafft, Topographie, S. 35; Kümmel u. a.
5) Josephus, b. jud. II, 22, 1; Buhl, Geographie usw., S. 148.
6) Josephus, b. jud. II, 11, 6.
7) Josephus, b jud. V, 4, 2.
8) Josephus, Antiq. XIX, 7, 2.

wird [1]), wohl auf den Bau der Vorstadtmauer zu beziehen ist, die Agrippa verstärken ließ [2]).

Die Agrippamauer begann am Hippikus und lief in nordwestlicher Richtung wie die heutige Stadtmauer bis zum Eckturm Psephinus, den Schick in den Ruinen des heutigen Kasr Dschalud, etwa beim Moscheeturm vermutete [3]), während die Schule Robinsons ihn in der doppelten Entfernung ansetzte und Brüne bis zum heutigen deutschen Hospital damit herausgeht. Nach der gegenwärtig herrschenden Annahme deckt sich die heutige Nordmauer Jerusalems ungefähr mit der Agrippamauer, während die Schule Robinsons den Lauf dieser Mauer viel weiter nach Norden gehen ließ [4]). Indessen konnten sichere Überreste dieser Mauer nicht nachgewiesen werden, trotzdem v. d. Velde sie gefunden zu haben behauptete [5]); auch spricht die Beschaffenheit des Erdreichs bestimmt gegen eine frühere Bebauung, wie Schick und Guthe nachgewiesen haben [6]). Endlich läßt sich nicht leugnen, daß dieser Mauerlauf am besten mit den Angaben des Josephus übereinstimmt. Er läßt die Mauer gegenüber den Grabdenkmälern der Helena durch die königlichen Höhlen hindurch bis zur Nordostecke der Stadt, dem *πύργος γωνιαῖος* gehen. Unter den *σπήλαια βασιλικὰ* kann man nur die beiden großen Grotten unweit des heutigen Damaskustores verstehen, die Jeremias- und Baumwollengrotte [7]). Der Ausdruck *σπήλαια* gestattet nicht an Gräber

---

1) Grätz, Gesch. der Juden III, S. 276; Wellhausen, Israel. u. Jüd. Gesch., S. 352.

2) Raumer, Geographie, S. 357, Anm. 237; Westberg a. a. O. S. 118, Anm. 1.

3) Zeitschrift des D. Pal. Vereins Bd. I, 1878, S. 15—23; Ebers u. Guthe, Palästina, Bd. I, S. 86; Caspari, Geographie usw., S. 224; Ritter, Geographie, S. 368; Krafft a. a. O. S. 40ff.

4) Vgl. Taf. IV der Zimmermannschen Karten, die Karte von Consl. Schultz, von Robinson u. Eli Smith.

5) v. d. Velde, Reise usw. II, S. 8. 223.

6) Kümmel, Materialien usw., S. 54; derſ., Von Gethsemane usw., S. 42; Schmitzberger, Die Echtheit usw., S. 58/59.

7) So Krafft, Sepp, Ebers u. Guthe, Mommert, Westberg, Kümmel u. a.

zu denken, wie manche gemeint haben [1]), in welchem Fall μνημεῖα hätte stehen müssen, während er für die Grotten ganz passend gewählt ist [2]). Der Hügel über der Jeremiasgrotte hing früher mit dem senkrecht abgeschnittenen Felsen, der die Stadtmauer trägt, zusammen und wurde beim Bau der Mauer zerschnitten [3]). Diese führte zwischen beiden Höhlen hindurch (διά). Hätte Josephus sagen wollen, was Brüne ihn sagen läßt, daß die Mauer an den (zur Zeit noch unbekannten) Höhlen vorbeigeführt habe, so würde er κατὰ oder παρὰ c. Acc., vielleicht auch πρὸς c. Dat., niemals aber διὰ c. Gen. gebraucht haben [4]).

Unter den Grabdenkmälern der Helena von Adiabene haben wir die heutigen Gräber der Könige zu verstehen, wie nach Robinsons Vorgang die meisten Topographen annehmen [5]). Was Josephus über Lage und Entfernung derselben von der Stadt angibt, paßt auf die Königsgräber verhältnismäßig gut. Er sagt, dem Grabmal der Königin von Adiabene gegenüber habe ein Stadttor gelegen, an dem sich die sog. Frauentürme befunden hätten [6]). Und wirklich hat Robinson an den Seiten des heutigen Damaskustores die Fundamente zweier alten Türme aufgefunden, die man für die πύργοι γυναικεῖοι des Josephus hält [7]). Die Entfernung von der Stadt gibt Josephus zu 3 Stadien an [8]), was etwa 562,50 m wären. In Wirklichkeit ist die Entfernung etwas größer, was der ungenauen Angabe des jüdischen Histo-

1) Caspari, Raumer, Tobler, Schultz, Paret u. a.

2) Gegen Brüne, Josephus, S. 76.

3) Gadow i. d. Zeitschrift d. d. morgenl. Ges. Bd. III, S. 39; Furrer, Wanderungen, S. 69; Westberg a. a. O. S. 142; Keppler, Wander- u. Wallfahrten, S. 306; Dalman a. a. O. S. 278.

4) Vgl. Stellen wie Josephus, b. jud. I, 13, 1; IV, 1, 1; V, 12, 2; V, 7, 3.

5) v. d. Velde, Reise usw. II, S. 220; Orelli, Durchs hl. Land, S. 150/151; Dalman im Pal. Jahrb. 1915, S. 48; Kümmel, Materialien usw., S. 184/185 u. a.

6) Josephus, b. jud. V, 2, 2.

7) Josephus, b. jud. V, 2, 2; 3, 3; Robinson, N. Forschungen, S. 284. 332; Ritter, Geographie Bd. XVI, S. 385; Buhl, Geographie, S. 152, Anm. 389; Orelli, Durchs hl. Land, S. 80, u. a.

8) Josephus, Antiq. XX, 4, 3.

rikers zur Last fällt. Die dritte Mauer endete im Nordosten am πύργος γωνιαῖος, etwa da, wo heute der Storchturm steht und wo früher ein μνῆμα κναφέως stand [1]), nachdem das heutige Herodestor früher Walkertor genannt wurde. Den Eckturm setzte Robinson in der doppelten Entfernung von der Ecke des Tempelplatzes an.

Auch die Entfernung der Scopushöhe, wie sie Josephus angibt, paßt ungefähr zur heutigen Stadtmauer; er bestimmt sie zu 7 Stadien [2]); in Wirklichkeit mögen es 1 bis 1½ Stadien weniger sein. Der Umfang der ganzen Stadt betrug nach ihm 33 Stadien, etwa 6187,50 m [3]); heute beträgt der Stadtumfang nach Ebers und Guthe nur 4023 m, weil die südlichen Hälften des Zion und Ophel heute außerhalb der Mauer liegen. Aus dieser Darlegung des Laufes der Agrippamauer, die der heutigen Stadtmauer im wesentlichen entspricht, erhellt, daß die Passionsstätten, wo man sie auch suchen mag, durch diese Mauer in die Neustadt eingeschlossen waren, und daß später in ihrer Nähe Bauten aufgeführt wurden. Zu Christi Zeit war vor dem Tor Gennath Feld- oder Gartengelände, daher konnte Simon von Cyrene, als er der Exekutionstruppe begegnete, vom Felde kommen und Joseph von Arimathia konnte in dieser Gegend einen Garten besitzen. Auch die Benennung der Torpforte erklärt sich am einfachsten durch das ebräische גנה, welches Garten bedeutet [4]). Auf diesem Gelände des alten Goah haben wir Richtstätte und Grab zu suchen. Beim Anwachsen der Neustadt wurden beide Örtlichkeiten allmählich um- und überbaut, und diese Bebauung rückte von Nordosten her heran. Zwischen dem Todesjahr Jesu 29 n. Chr. und dem Anfang des Mauerbaus um die Neustadt lagen etwa 12 Jahre, ein Zeitraum, hinreichend um das Bedürfnis einer Schutzmauer für diesen, zu Jesu Zeit noch wenig

1) Josephus, b. jud. V, 4, 2.
2) Josephus, b. jud. II, 19, 4.
3) Josephus, b. jud. V, 4, 3.
4) Spieß, Das Jerusalem des Josephus, S. 18. 98; Riehm, Bibl. Handw.-Buch s. v. Jerusalem. Andere Erklärungen findet man bei Krafft, Topographie, S. 28; Benzinger, Archäologie, S. 50.

angebauten Stadtteil zu rechtfertigen. Identifiziert man aber, wie wir es tun, die Agrippamauer mit der heutigen Nordmauer, so müssen alle Hypothesen, welche die Passionsstätten vor einem der heutigen Tore ansetzen, ausgeschlossen werden. Denn wenn auch die Evangelisten, als sie schrieben, die Agrippamauer vor Augen hatten, so erscheint es uns dennoch unglaublich, daß sich ihnen bei ihrer Darstellung der via dolorosa ihres Meisters anstatt des älteren Stadtbildes das jüngere untergeschoben haben sollte, zumal sie auch die zweite Mauer, vor deren Tor er gelitten hatte, noch vor Augen hatten. Somit hat sich uns bisher ergeben, daß wir die Passionsstätten wahrscheinlich auf dem Goahplateau in nordwestlicher Richtung zu suchen haben, wobei wir nicht über die heutige Stadtmauer hinausgehen dürfen.

3. Jerusalem und die erste Christengemeinde bis zu Konstantin.

Nach dem Tode des ersten Bischofs von Jerusalem, Jacobus des Gerechten, der 62 n. Chr. als Märtyrer starb [1]), wurde, wahrscheinlich noch in Jerusalem, sein Nachfolger Symeon installiert und einige Jahre später flüchtete die kleine Gemeinde nach Pella im Ostjordanland, heute als die Ruinenstätte Tubakat Fahil bekannt [2]). Kurz vor dem Passahfest des Jahres 70 n. Chr. rückte Titus vor die Stadt, besichtigte vom Scopus aus das Gelände und ließ es bis zum Schlangenteich planieren [3]), unter dem vermutlich der heutige Sultansteich zu verstehen ist. In dieser ganzen Gegend ließ der römische Feldherr die Bäume weghauen, felsige Vorsprünge beseitigen, Gräber verschütten und alles möglichst eben machen. Alsdann belagerte er die Agrippa-Mauer, nahm sie nach zweiwöchentlicher Bestürmung und ließ einen großen Teil derselben sowie einen Teil der Neustadt einreißen. Dann verlegte er sein Lager in die Gegend westlich von der Grabeskirche, die man als das Assyrerlager bezeichnete, etwa wo heute das St. Salvatorkloster steht, also in die Nähe der Passions-

1) Schürer, Gesch. d. Judentums I, S. 581/582.
2) v. d. Velde, Reise II, 308. 3) Josephus, b. jud. V, 3. 2.

stätten und bestürmte die Vorstadtmauer. Auch diese wurde nach einem vorübergehenden Mißerfolg beim zweiten Ansturm genommen [1]). Daß die Örtlichkeit infolge dieser Kämpfe radikale Veränderungen erlitt, ist sicher. Die darauf stehenden Häuser wurden verbrannt oder niedergerissen. Trümmerhaufen und Schuttmassen bedeckten das frühere Gartengelände. Felsige Vorsprünge wurden beseitigt und die Gräber zugeschüttet. So verschwand denn auch das prachtvolle Denkmal des Hohenpriesters Johannes, weil in seiner Nähe der Kampf besonders stark tobte [2]). Zur Bestürmung der nächsten (ersten) Mauer ward hier ein Wall aufgeführt [3]), und die Verwüstung war eine so vollständige, daß Josephus sagt, man würde die früher bekannten Örtlichkeiten nicht wieder erkannt haben, so sehr hätte sich alles verändert [4]). Grab und Richtstätte Jesu verschwanden völlig und wurden unauffindbar, denn sie lagen unter dem Schutt verborgen, auf dem später, als auf einer zweiten Bodenfläche, Gebäude aufgeführt wurden. Jerusalem war keine Stadt mehr, man sollte, sagt Josephus, kaum glauben, daß es je bewohnt gewesen; es war nur noch ein römisches Lager, zu dessen Schutz die drei Türme des Herodes und ein Teil der ersten Mauer stehen blieb [5]). Nachdem Titus Palästina verlassen hatte und die Zeiten ruhiger geworden waren, kehrte die Urgemeinde von Pella zurück und siedelte sich wieder in der alten Heimat an [6]). Dies ist wahrscheinlicher als die Annahme eines 65jährigen Aufenthalts in Pella bis nach der Unterdrückung der von Bar-Cochba geleiteten Revolution [7]). Denn der Kirchenhistoriker Eusebius sagt aus-

1) Josephus, b. jud. V, 8, 2.

2) Josephus, b. jud. V, 6, 2; 7, 3; 9, 2; 11, 4; VI, 2, 10.

3) Josephus, b. jud. V, 11, 4.

4) Josephus, b. jud. VI, 1, 1 (VII, 1, 1); Ewald, Gesch. des Volkes Israel V, S. 575 Anm.

5) Josephus, b. jud. VII, 1, 1; Schürer, Gesch. des Judentums II, S. 649.

6) Epiphanius, Lib. de mens. et pond. c. XV; Sepp, Jerusalem I, S. 85/86; Schlatter, Die Kirche Jerusalems, S. 9; Die Tage Trajans, S. 87; Chateaubriand, Itinéraire I, S. 31.

7) So Ritter, Erdkunde Bd. XVI, S. 429 ff.; Robinson, Reise usw.

drücklich, die Gemeinde habe bis zu Trajans Zeit in Ruhe und Frieden gelebt[1]); ihr zweiter Bischof starb den Martyrtod erst 106 oder 107 n. Chr. In diese erste Zeit nach der Rückkehr müssen wir auch den Bau des ältesten Gotteshauses setzen, von dem Epiphanius erzählt[2]), dessen Gründung unmöglich schon vor dem Exodus nach Pella stattgefunden haben kann[3]), weil die Synagoge einen solchen Bau nicht zugelassen haben würde. Erst als ihre Macht gebrochen war, konnte die Zionskirche entstehen.

Wenn die Urgemeinde neben dem geplanten Kirchenbau noch Interesse für die Wiederauffindung der Passionsstätten gehabt haben sollte, was immerhin denkbar ist, so konnte dieser Wunsch nicht erfüllt werden, da alles unter dem Schutt verborgen lag und nichts mehr zu sehen noch zu finden war. Bevor sie nach Pella ins Exil gingen, mochten sie beide Stätten noch kennen, denn das Erbbegräbnis Josephs konnte ebenso existieren, wie das des Hohenpriesters Johannes, des Alexander u. a. Nach der Zerstörung der hl. Stadt aber war von diesen Gräbern nichts mehr zu sehen. Die Verteidiger der heutigen Grabeskirche freilich wollen hiervon nichts wissen. Bischof Keppler behauptet, der westliche Teil der Vorstadt habe am wenigsten gelitten[4]) und Schmitzberger will den Einwand überhaupt nicht ernst nehmen[5]). Aber die deutlichen Worte des jüdischen Historikers und Augenzeugen lassen sich nicht durch allgemeine Redewendungen und unbestimmte Versicherungen beseitigen. Dementsprechend finden wir denn auch bei den Kirchenvätern nur ganz unbestimmte Angaben über die Lage Golgothas. So bei Hieronymus: extra urbem et foras

---

II, S. 206; v. d. Velde, Reise usw. II, S. 38; Kümmel a. a. O. S. 14; Keppler a. a. O. S. 212, u. a.

1) Eusebius, Hist. eccl. III, 11, 32, 33.

2) Epiphanius, De mens. et pond. c. 14; Zahn, Die dormitio s. v., S. 12.

3) Gegen Gieseler, Kirchengesch. I, S. 128; Sepp, Jerusalem, S. 419. 422.

4) Keppler, Wanderungen usw., S. 211/212.

5) Schmitzberger, Die Echtheit usw., S. 24.

portam. Bei Ambrosius: locus in latere aquilonis [1]). Selbst Epiphanius sagt nicht, wie die Richtstätte zur Stadt gelegen habe [2]). Man darf überhaupt das Interesse der urchristlichen Gemeinde an diesen Stätten nicht überschätzen und noch weniger darf man ihnen eine Art Kultus für beide Orte andichten [3]). Selbst die mildere Auffassung, welcher Appel, Schmitzberger u. a. das Wort reden [4]), erscheint uns noch als zu weit gehend. Allerdings behauptet Cyrill von Jerusalem einmal, es seien schon vor dem Jahre 70 Christen gekommen um diese Stätten zu sehen. Dann kann es sich wohl nur um Josephs Grab gehandelt haben, denn die Richtstätte war wohl schon überbaut und ihnen an und für sich antipathisch.

Jedoch wie man immer über das Interesse der Urgemeinde an den Passionsstätten denken mag, es konnte nur ein religiöses, kein historisches oder archäologisches sein. Den Gedanken, es könnte für die Nachwelt wichtig sein, diese Stätten zu kennen, dürfen wir ihr nicht imputieren. Die Evangelisten hätten sich topographisch leicht deutlicher ausdrücken können, aber nichts verrät bei ihnen antiquarisch-ästhetische Neigungen. Nach der Rückkehr von Pella richtete sich die Tätigkeit der Christen wie Juden darauf, die zerstörten Regionen der h. Stadt, die Eusebius auf die Hälfte des Ganzen angibt [5]), allmählich wieder aufzubauen. In diesem, auf dem Schutt des alten sich erhebenden Neu-Jerusalem lebten beide Parteien, allerdings unter sehr veränderten Verhältnissen so lange zusammen, bis sie durch den Aufstand des Sternensohnes und die Umwandlung von Neu-Jerusalem in Älia unter Hadrian für immer von einander getrennt wurden. Die historische Streitfrage, ob die Umwandlung in Älia die Veran-

1) Hieronymus im Komm. zu Matth. 27, 33; Ambrosius, Enarratio ad Ps. 47.

2) Epiph. adv. haeres lib. I fin.; vgl. Ritter, Geographie Bd. XVI, S. 433/434.

3) So Chateaubriand, Itinéraire I, S. 31; siehe dagegen Tischendorf, Reise usw. II, S. 28/29; Thenius, Kümmel u. a.

4) Schmitzberger, Die Echtheit usw., S. 15; Appel im Pal. Jahrb. 1906/7, S. 32.

5) Eusebius, Demonstr. evang. VI, 18.

laſſung gab zu dem ſchon lange gährenden Aufſtand der Juden [1]), oder ob der Aufſtand dem Kaiſer Urſache gab zur Begründung von Älia [2]), hat für unſern Zweck keine ſpezielle Bedeutung. Doch mußte Jeruſalem eine abermalige Belagerung durchmachen, bis es von Junius Severus den Truppen des Sternenſohnes entriſſen ward [3]). Aus Schutt und Aſche, ſagt Hieronymus, ward die neue Stadt durch Hadrian ins Leben gerufen. Dieſer Kaiſer liebte es in den Provinzen umherzureiſen, zerſtörte Städte wieder herzuſtellen und allerhand Bauten aufzuführen, wozu er die Handwerker mitbrachte [4]). So wurden denn auch die zerſtörten Mauern Jeruſalems wiederhergeſtellt; im Norden, Oſten und Weſten ziemlich der Agrippamauer entſprechend, nur im Süden erheblich verkürzt durch die Freilaſſung des ſüdlichen Zion- und Ophelhügels [5]). Auf dem alten Tempelplatz ward ein Heiligtum des Jupiter Capitolinus begründet, dem jeder Jude zinspflichtig war [6]), und deſſen letzte Reſte, nämlich statuas duas Hadriani noch der Pilger von Bordeaux im Jahre 333 n. Chr. zu ſehen bekam [7]). Auch ein Tempel der Venus, deren Hadrian übrigens mehrere gebaut hat, hat in Älia ſeine Stelle gefunden, daran kann nicht wohl gezweifelt werden. Es gibt Münzen aus der Zeit des Antoninus, welche dieſen Tempel zeigen [8]). Die Berichte des Euſebius und ſeiner literariſchen Nachfolger, des Theodoret ſowie der Byzantiner Sokrates, Sozomenes u. a. reden mit ſolcher

1) Dio Caſſius LXIX, 12; Schürer, Geſch. des Judentums II, S. 680 ff.

2) Orosius hist. VII, 13; Hieronymus, Leben d. hl. Paula c. 9; Schlatter, Die Tage Trajans, S. 40.

3) Dio Caſſius LXIX, 12; Appian, Syr. c. 50; Ewald, Geſchichte uſw. VII, S. 415/416; Schürer a. a. O. S. 691; Guthe, Zeitſchrift des Pal. Vereins V, S. 300.

4) Dio Caſſius a. a. O.; Eutropius lib VIII, c. 7; Aurelius Victor c. 14; und beſonders die vita Hadriani des Spartianus.

5) Krafft, Topographie, S. 40; Pauly, R.-Enzykl. d. klaſſ. Altert. s. v. Jeruſalem, Menke, Bibelatlas.

6) Dio Caſſius a. a. O.

7) Vgl. auch Hieronymus im Komm. zu Matth. 24, 15.

8) Eckhel, Doctr. nummorum Vol. VI, S. 510/511; Dalman, Pal. Jahrb. 1913, S. 102/103; Sepp, Jeruſalem I, S. 421.

Übereinstimmung davon, daß alle Zweifel verstummen müssen, trotzdem Hieronymus nur die Statuen des Jupiter und der Venus erwähnt, ohne ihrer Tempel zu gedenken[1]). Der Tempel stand auf der Schuttmasse, die sich auf der äußersten südöstlichen Kuppe des Goahplateaus angehäuft hatte, teils zufolge der Zerstörung der Neustadt, teils, wie Eusebius behauptet, zufolge seiner Aufschüttung, welche die Feinde des Kreuzes Christi gerade an dieser Stelle vorgenommen hatten, um darauf den Tempel bauen zu können[2]). Es war die Stelle auf der heute die Grabeskirche steht. Die christliche Tradition besagte nämlich, der Kaiser habe den Venustempel absichtlich an die ihm bekannten Passionsstätten setzen lassen, um dadurch die Christen zu verhöhnen und ihnen diesen geweihten Ort zu verleiden[3]).

Diese Behauptung der Kirchenväter von Eusebius an, ist nicht nur völlig unerweislich, sondern was wir sonst von Hadrians Verhalten zu den Christen wissen, spricht sogar ausdrücklich dagegen. Hadrian schenkte ausländischen Kulten keine Beachtung[4]). Den Juden verbot er den Zutritt zur hl. Stadt, gewährte ihn aber den Christen[5]). Wenn Sulpicius Severus sagt, daß die Kirche von der Revolution des Bar Cochba geradezu Vorteil gehabt habe[6]), so kann er nur meinen, daß, nach Beseitigung der Juden, Hadrian die Christen ganz in Ruhe ließ. Und wie hätten die Passionsstätten dem Kaiser bekannt sein können, da die Exulanten von Pella sie nicht mehr sehen konnten, weil sie unter dem berghohen Schutt verborgen lagen[7])? Man müßte denn mit dem Engländer Finlay annehmen, daß Grundbücher von Jerusalem, die Hadrian vorfand, ihm diese Kenntnis ver-

1) Hieronymus, Komm. zu Matth. 24, 15.

2) Eusebius, Vita Constantini III, c. 25.

3) Keppler, Wander- u. Wallfahrten, S. 212; Appel, Pal. Jahrb. 1906/7, S. 32.

4) Spartianus, Vita H. c. XXII.

5) Eusebius, H. eccl. IV, c. 8. 9; Orosius, Hist. l. VII, 13; Tertullian, Contra Judaeos c. XV; Hieronymus, Komm. z. Jes. 7, 13.

6) Sulp. Severus, Hist. sacra II, 31; anders Kümmel a. a. O. S. 14.

7) Vgl. Fr. W. Schultz in Herzogs R.-Enzykl. (2. Aufl., s. v. Grab, S. 334).

schafften [1]). Aber wer wird das glauben? Wenn der Brief Hadrians an den Prokonsul Minucius Fundanus echt ist, so zeigt er den Lesern in ihm einen gerechten Mann, der gebietet, daß man ungerecht handelnde Christen nur auf Beweise hin verurteilen soll.

Mit dieser inneren Stellung des Kaisers will sich ein so feindseliger Akt wie die Erbauung jenes Tempels nach der Tradition gewesen wäre, durchaus nicht reimen. Das wahrscheinliche ist vielmehr, daß seinen Architekten der Abfall des Goahplateaus aus rein topographischen Gründen für den Bau des Tempels zu passen schien, wenn nicht gar der hebräische Name der Örtlichkeit in den heidnischen Seelen mythologische Vorstellungen erweckte, die mit der Göttin zusammenhingen, der das Heiligtum geweiht werden sollte [2]).

Wie dem auch sei, keineswegs darf man glauben, daß durch den Bau dieses Tempels die wahre Lage Calvarias der Vergessenheit entrissen worden sei und ein heidnischer Kaiser nach göttlichem Ratschluß das Instrument habe werden müssen, welches die heiligsten Stellen der Christenheit für die Nachwelt konservierte [3]).

Aus dem Zeitraum von ungefähr 200 Jahren, der zwischen Hadrians und Konstantins Regierung verfloß, ist noch hervorzuheben, daß etwa 230 n. Chr. der Bischof Alexander aus Kappadokien nach Älia kam, um, wie Eusebius sagt, die heiligen Stätten zu besuchen, und die erste kirchliche Bibliothek gründete, von der man hört [4]). Nach seinem Vorgang mehrte sich die Zahl der auswärtigen Christen, die, wie Origenes, den Spuren Jesu und seiner Jünger nachgingen, ohne daß wir von den Ergebnissen ihrer Reisen sichere Kunde empfangen hätten.

1) Vgl. Fallmerayer a. a. O. S. 90.

2) Brückner, Das hl. Land, S. 40/41; Schmitzberger, Die Echtheit usw., S. 46; Dalman, Orte u. Wege Jesu, S. 278.

3) Chateaubriand, Itinéraire I, 31; Keppler, Wanderungen usw., S. 202; Schaffter, Die echte Lage usw., S. 45 ff.

4) Hieronymus, De viris ill. c. 62; Eusebius, H. eccl. V, 15. VI, 10. 11; Zahn, Dormitio s. virginis, S. 18.

4. Der Wert der traditionellen Passionsstätten.

Die Festlegung der heute geltenden Passionsstätten ist durch die Mutter Konstantins, Helena, und den Bischof Makarius von Jerusalem erfolgt und der Kaiser hat deren Annahmen durch den Bau der Grabeskirche bestätigt [1]). Wir haben bereits darzulegen versucht, daß eine lückenlose Tradition dieser Stätten nicht stattfinden konnte, weil über den Zeitraum des Exils in Pella nicht hinwegzukommen ist. Auch nach der Rückkehr der Exulanten waren diese bedeutsamen Stätten ihnen unsichtbar, weil unter dem Schutt verborgen. Erst Konstantin ließ, etwa 250 Jahre später, Ausgrabungen vornehmen um den Ort der Auferstehung, den, wie Eusebius sagt, gottlose Menschen verschüttet, und, wie Ambrosius sich einmal ausdrückt, mit einem Venerarium überbaut hatten, durch den Bau einer herrlichen Kirche zu markieren [2]). Die mündliche Tradition bezeichnete die Stätte des Venustempels als den Ort der Passion Christi, und als nach Zerstörung des Tempels und Beseitigung des Schuttes, darunter das ursprüngliche Gelände zum Vorschein kam, da ward, gegen alle Erwartung [3]), das Grab Christi sichtbar.

Dieser Bericht des Bischofs von Cäsarea hängt an der, von ihm ganz unkritisch adoptierten Voraussetzung, daß Hadrian die Lage der Passionsstätten gekannt und sein Venerarium absichtlich darüber errichtet habe, um die Christen zu ärgern, eine Annahme, die wir bereits oben zurückgewiesen haben. Noch weniger freilich kann man mit dem Franzosen Chateaubriand glauben, der Kaiser Hadrian habe gehofft, die Christen würden sich auch durch den Tempel nicht abhalten lassen diesen Ort zu besuchen und so den Anschein erwecken, als dienten sie den heidnischen Göttern [4]). Vollends befremdlich aber ist der Ausdruck des Eusebius, das Grab sei wider alle Erwartung zum Vorschein gekommen, da das Resultat vielmehr den Erwartungen der Suchenden hätte

1) Eusebius, H. eccl. IV, 5, 1; vita Const. III, c. 25 ff.
2) Ambrosius, Enarratio zu Ps. 47; Sepp, Jerusalem I, S. 420.
3) παρ' ἐλπίδα πᾶσαν.
4) Chateaubriand, Itinéraire I, S. 32.

entsprechen müssen. Um diesen Widerspruch zu beseitigen, haben die Verteidiger der Tradition erklärt: das Grab selbst habe man natürlich zu finden erwartet, nur, daß es unversehrt gefunden ward, sei gegen alle Erwartung gewesen [1]).

Indessen die literarischen Nachfolger des Bischofs von Cäsarea haben ihn anders verstanden. So sagt der Byzantiner Sokrates: Helena habe das Grab schwer mit Gottes Hilfe gefunden [2]). Ähnlich Sozomenos: Die Auffindung sei nicht leicht gewesen [3]). Dasselbe, nur mit andern Worten, sagt Rufinus [4]); während Paulinus von Nola die Worte des Eusebius einfach wiederholt [5]). Auch Konstantin selbst in dem Brief an den Bischof von Jerusalem findet das Wunder der Gnade in der Wiederauffindung des Grabes, nicht in seiner Unversehrtheit, und das eifrige Suchen seiner Mutter wird erst dann verständlich, wenn keine Sicherheit über die örtliche Lage vorhanden war [6]).

Woran das gefundene Grab als das Grab Christi erkannt ward, sagt Eusebius leider nicht; doch hat Dalman die Gründe zu ermitteln versucht, die den Bischof Makarius bewogen, das gefundene Grab für das gesuchte zu nehmen [7]). Es war ein sog. Trogbogengrab (früher hatte man es als Bankgrab bezeichnet); ferner hatte die unfertige Grabanlage nur Platz für einen Toten, während sonst fertige Gräber Raum für mehrere Körper zu bieten pflegen. Auch was Sternberg über die Lage der Bank innerhalb des Grabes anführt zur Erklärung von Mark. 16, 5 (*καθήμενον ἐν τοῖς δεξιοῖς*) mag zugestanden werden, ohne daß man auf diese, wenig charakteristischen Kennzeichen eine sichere Überzeugung der Echtheit begründen könnte.

Von der Richtstätte spricht Eusebius überhaupt nicht und eben-

1) Schaffter a. a. O. S. 62; Sepp, Keppler, besonders Schmitzberger, Die Echtheit usw., S. 41; Dalman, Orte und Wege Jesu, S. 279/280; Mommert, Golgatha, S. 185.

2) Sokrates, H. eccl. I, 17. 3) Sozomenos, H. eccl. II, 1.

4) Rufinus, H. eccl. c. 7. 8.

5) P. v. Nola, Ep. 31 an Sulp. Severus.

6) Sokrates a. a. O.; *σπουδαίως ἐζήτει*· Eusebius vita Konst. III, c. 30.

7) Dalmann, Im Pal. Jahrbuch 1913, S. 110; Orte u. Wege Jesu, S. 291 ff. 297 ff. Vgl. auch Appel im Pal. Jahrbuch 1907, S. 25 ff.

sowenig erwähnt er die Mitwirkung der Kaiserin-Mutter, ob aus Konnivenz gegen den kaiserlichen Sohn, wie Robinson meinte [1]), oder aus anderen Gründen, mag dahingestellt bleiben. Der Bericht des Eusebius repräsentierte den schriftlichen Niederschlag der kirchlichen Tradition in ihrer ältesten und einfachsten Form. Reichhaltiger und ausgeschmückter tritt sie uns in den Berichten seiner griechisch schreibenden Nachfolger, des Theodoret und der schon mehrfach erwähnten Byzantiner entgegen, wozu man auch die, etwas früher schreibenden Lateiner: Hieronymus, Rufinus und Sulp. Severus rechnen muß. Die neuen Momente, welche dem Leser in dieser, um ein Jahrhundert jüngeren zweiten Formation der Überlieferung entgegentreten, sind folgende:

1) Die eifrige Mitwirkung der Kaiserin-Mutter Helena.
2) Die Auffindung der Kreuze, Nägel und des titulus crucis.
3) Die Rekognoszierung des Kreuzes Jesu durch ein Wunder.
4) Die Erwähnung der Richtstätte.

Eusebius erwähnte die Mitarbeit der Helena bei Aufsuchung des Grabes nicht; etwas später spricht er von ihrer Reise und ihren Bemühungen um Verehrung der Person Christi in allgemeiner und unbestimmter Weise [2]). Aber Rufinus behauptet, Helena sei göttlich erleuchtet worden, zwecks Auffindung des Grabes. Sozomenos hält für möglich, daß sie den Rat eines kundigen Israeliten eingeholt habe. Paulinus von Nola läßt sie eine Beratung der erfahrensten Christen und Juden zu diesem Zweck veranstalten und eine letzte Bildung der Tradition läßt die Matrone sogar zur Folter greifen, um von den widerwilligen Juden die wichtigen Ortsangaben zu erpressen [3]).

Bezüglich der Rekognoszierung des wahren Kreuzes ist eine ähnliche Klimax zu bemerken. Ambrosius in seiner Rede auf den Tod des Kaisers Theodosius ließ den, am Kreuz noch befindlichen titulus als Erkennungsmerkmal dienen [4]). Die grie-

1) Robinson, Reise usw. II, S. 212.
2) Eusebius vita Konst. c. 42.
3) Tobler, Golgatha, S. 49 ff. 58—60; v. d. Velde, Reise usw. II, S. 38/39; Schlatter, Die Kirche Jerusalems, S. 58/59.
4) Ambrosius, Rede usw. c. 43. 45.

chischen Historiker lassen es durch ein Heilungswunder an einem Kranken erkannt werden, während die Lateiner einen Gestorbenen durch Berührung mit dem Kreuz erwecken lassen [1]). Die Richtstätte wird meist übergangen, aber Bischof Makarius muß für ihre Auffindung gesorgt haben, denn schon der Pilger von Bordeaux spricht von dem monticulus Golgatha; Hieronymus von einem rupes crucis und von calvaria; Rufinus von einer Golgathana rupes [2]) und Cyrill von Jerusalem spricht mit Vorliebe von Golgatha [3]).

Aus dem bisher Gesagten erhellt, daß der einzige Bürge für die Echtheit der traditionellen Passionsstätten der Bischof Makarius von Jerusalem ist. Er teilte wohl die Ansicht, daß diese Stätten unter dem Venerarium lägen und erklärte das gefundene Grab für Christi Grab auch ohne die göttliche Offenbarung empfangen zu haben, die der Mönch Alexander ihm andichtete [4]). Man braucht den Bischof darum nicht einer pia fraus zu beschuldigen wie einige getan haben [5]), er kann auch in gutem Glauben gehandelt haben; fraglich bleibt nur, inwieweit der Bischof von Cäsarea die Ansichten seines Jerusalemer Kollegen teilte. Die eigentümlich unbestimmte und zurückhaltende Darstellung des Eusebius erklärt Schlatter daraus, daß er nicht alles sagen wollte was er hätte sagen können und nicht allem zustimmen konnte was Makarius, entweder ohne strengere Prüfung als erwiesen annahm, oder aus Konnivenz gegen die Kaiserin-Mutter stillschweigend akzeptierte. Somit können wir der Tradition, welche Grab und Richtstätte unter dem Dach der heutigen Grabeskirche vereinigt hat, eine entscheidende Bedeutung für die Echtheit dieser Orte nicht beimessen. Allerdings ist sie auch nicht ganz wertlos, wie viele behaupten, denn sie hat eine Erinnerung daran, daß beide Orte im Nordwesten der Stadt auf dem Gelände des alten Goah lagen, treu bewahrt und ist in diesem Punkt eine starke

1) Sulp. Severus u. Paul v. Nola a. a. O.
2) Rufinus, H. eccl. IX, 6.
3) Vgl. Zahn, Dormitio s. virg., S. 14, Anm. 1.
4) Vgl. Dalman, Orte u. Wege Jesu, S. 279.
5) Robinson a. a. O.; Mühlau in Riehms B. Handw-Buch u. a.

Stütze gegen diejenigen modernen Ansichten, welche beide Orte außerhalb der heutigen Stadtmauer suchen [1]), wie die Bischöfe Gobat, Barclay u. a., auch Gordon und Conder [2]). Schon der Deutsche Jonas Korte (18. Jahrhundert), frappiert durch die Lage der Grabeskirche in solcher Nähe der Tempelfläche, äußerte Zweifel an ihrer Echtheit, und Robinson, v. d. Velde u. a. sind ihm darin gefolgt [3]). Die wirklichen Passionsstätten, sagt Robinson, werden sich wahrscheinlich niemals vermitteln lassen, nur ganz unbestimmt kann man vermuten, wo sie gelegen haben könnten, und indem wir schließlich diesen Versuch unternehmen, müssen wir zunächst die via dolorosa festlegen.

5. Die via dolorosa.

Die Evangelisten reden vom πραιτώριον als dem Ort der Verurteilung Jesu, und hierunter ist nichts anderes zu verstehen als der Sitz des Landpflegers, in welchem dieser, bei seiner Anwesenheit in Jerusalem residierte [4]). Für diesen Amtssitz der Prokuratoren von Judäa kommen als möglich in Betracht drei Örtlichkeiten: der Palast der Hasmonäer, die Burg Antonia und der königliche Palast des Herodes.

Der Palast der Hasmonäer, unfern der Brücke zum Tempelplatz belegen, muß ausgeschieden werden, denn er blieb den Herodianern überlassen. Zu Jesu Zeiten bewohnte ihn Herodes Antipas, mit dem Pilatus damals auf gespanntem Fuße stand [5]); später wohnte Herodes Agrippa I. darin [6]) und zuletzt Agrippa II. mit seiner Schwester [7]).

1) Vgl. Sachsse i. d. Zeitschrift für die neutest. Wissenschaft 1919/20, 19. Jahrgang Heft 1, S. 29.

2) Vgl. Dalman, Pal. Jahrbuch 1913, S. 101.

3) Korte, Reise usw., S. 189; v. d. Velde, Reise usw. II, S. 35; Robinson, Reise usw.

4) Sachsse a. a. O., das Prätorium des Pilatus, S. 34; Pauly, R.-Enzykl. d. klass. Alterts. s. v. prätorium.

5) Luk. 23, 7.

6) Acta 12, 1 ff. 19.

7) Josephus, b. jud. II, 16, 3. 17, 6; Spieß, Das Jerusalem des Josephus, S. 20; Dalman, Orte u. Wege Jesu, S. 268 ff. 271/272.

Die Antoniaburg am Tempelplatz wurde damals als Kaserne benutzt und in den Festzeiten stark mit Militär belegt [1]). Auch hauste in ihr ein besonderer Burghauptmann [2]). Sie kam für Pilatus, der seine Frau bei sich hatte, schwerlich in Betracht, trotzdem man sie ihm vielfach als Residenz angewiesen hat, namentlich von katholischer Seite [3]). Aber auch Sachsse ist geneigt die Antonia als Prätorium des Pilatus anzusehen [4]). Indessen macht schon Nebe in seiner Passionsgeschichte die richtige Bemerkung, daß der Landpfleger mit seiner Frau schwerlich in der Kaserne gewohnt haben wird, wenn er den Palast des Herodes zu seiner Verfügung hatte. Dieser Palast war an seiner Nordseite durch die Türme Hippikus, Phasaël und Mariamne gedeckt, und eine Kaserne hing mit ihm zusammen, welche die Wache beherbergte, deren Aufgabe es war, die Oberstadt zu beschützen [5]). Nach dem Tode des alten Herodes bewohnte ihn sein Sohn Archelaus und nach dessen Verbannung benutzten ihn die Prokuratoren. Von Gessius Florus wird ausdrücklich berichtet, daß er seinen Richtstuhl darin aufstellte [6]). Dieses Beispiel wollen allerdings manche nicht als zwingend für Pilatus gelten lassen, weil die Antonia sich damals gerade in den Händen der aufrührerischen Juden befand [7]); aber auch Ventidius Cumanus scheint nicht in der Antonia gewohnt zu haben [8]) und vor allem beseitigt das deutliche Zeugnis Philos im Brief des Agrippa an den Kaiser Caligula jeden Zweifel, denn er läßt den Vierfürsten

---

1) Josephus, b. jud. II, 12, 1. 15, 6 fin.; Antiq. XX, 5, 3; Schürer, Gesch. des Judentums I, S. 464.

2) Josephus, Antiq. XV, 11, 4. XVIII, 4, 3; Schürer a. a. O.

3) Keppler, Wanderungen usw., S. 249/250; Mommert a. a. O. Bd. IV, S. 206; Wetzer u. Welte im kath. Kirchenlexikon.

4) Sachsse a. a. O. S. 34 ff.

5) Josephus, b. jud. II, 14, 9. 15, 5; Spieß a. a. O. S. 29.

6) Josephus, b. jud. II, 14, 8. 15, 5 fin.; Brückner, Das hl. Land, S. 39; Kümmel a. a. O. S. 25; Ewald, Gesch. Christi V, S. 53; Guthe, Zeitschrift des D. Pal. Vereins VIII, S. 285.

7) Josephus, b. jud. II, 15, 5; vgl. den Brief des Staatsrats v. H. an Guthe a. a. O. VIII, S. 285; Sachsse a. a. O. S. 35.

8) Josephus, Antiq. XX, 5, 3.

ausdrücklich den Palaſt des Herodes als die Wohnung der Prokuratoren bezeichnen [1]).

Begann alſo die wahre via dolorosa am Palaſt des Herodes, ſo wird der mit der Exekution betraute Centurio vermutlich durch das Tor Gennath hindurch auf das alte Goahgelände geſtiegen ſein, welches in dieſer Gegend noch ſpärlich angebaut war, ſo daß es kaum, wie behauptet worden iſt [2]), an einem paſſenden Richtplatz gefehlt haben kann. Die Bebauung der Neuſtadt rückte von Oſten her heran und der Centurio fand eine ihm zuſagende Richtſtätte an dem, auf das Gennathtor zuführenden Feldweg in unmittelbarer Nähe des Erbbegräbniſſes, welches dem Joſeph von Arimathia gehörte. Man mag ſich dieſe Stelle etwa in der Nähe des heutigen St. Salvatorkloſters denken. Läge die Grabeskirche hier, ſo würde ſie nicht den Eindruck gemacht haben, an dem ſich Korte und v. d. Velde ſtießen. Daß der Centurio ſo weit nördlich gegangen ſollte wie ihn Thenius, Gordon, Conder, Kümmel, Weſtberg u. a. gehen laſſen, hat keine Wahrſcheinlichkeit für ſich, angeſichts der Tatſache, daß Jeſu Kreuz dem Simon von Cyrene aufgelegt werden mußte. Ob man das Gelände der heutigen Grabeskirche als Richtſtätte annimmt, hängt natürlich davon ab, wie man ſich den Lauf der Vorſtadtmauer denkt. Dalman, der den Lauf der zweiten Mauer, wie ihn Schick entworfen hat, nicht billigt [3]), beſtimmte, wie ſchon oben bemerkt [4]), den τόπος Golgotha als ein, zwiſchen der Nordmauer der Altſtadt und die Weſtmauer der Vorſtadt eingeklemmtes anſteigendes Gelände von etwa 200 m Länge und 150 m Breite. In ſeinem neueſten, von uns mehrfach zitierten Buch: Orte und Wege Jeſu [5]), welches dem aufmerkſameu Leſer zeigt, wie wenig hiſtoriſch denkwürdige Stätten aus dem Leben Jeſu wir mit einiger Sicherheit feſtlegen können, hat er ſich dahin ausgeſprochen,

1) Philo, Leg. ad Cajum; vgl. auch Dalman, Orte u. Wege Jeſu a. a. O.

2) So Kümmel a. a. O. S. 41/42.

3) Vgl. Jahrb. d. Pal. Vereins 1913, S. 105.

4) Vgl. Abſchnitt 1 am Schluß.

5) Orte u. Wege Jeſu, 2. Aufl. Bertelsmann, Gütersloh.

daß die heutige Grabeskirche immer noch die größte Wahrscheinlichkeit für sich habe, die echten Passionsstätten zu bedecken [1]). Somit bleibt es bei der, von ihm früher ausgesprochenen Ansicht, daß wir den genauen Ort des Kreuzes Jesu mit Sicherheit niemals erfahren werden [2]), wie dies schon Robinson ausgesprochen hatte.

Es ist möglich, daß spätere Geschlechter Reste der Vorstadtmauer aufdecken und Gewißheit darüber bringen könnten, ob die Grabeskirche wirklich, wie neuerdings von vielen Seiten behauptet wird, außerhalb dieser Mauer liegt. Aber gesetzt, es ließe sich dies nachweisen, so wäre damit noch nicht der Nachweis erbracht, daß das sog. Hl. Grab wirklich das des Joseph von Arimathia war. Dergleichen Raumpunkte durch Jahrhunderte hindurch festzuhalten ist unendlich schwierig, wenn sie nicht sofort markiert und von Geschlecht zu Geschlecht treu überliefert werden. Hierfür bietet die Profangeschichte eine Fülle von Beispielen dar [3]). Im vorliegenden Falle hat die Belagerung Jerusalems alle Spuren der Passionsstätten völlig verwischt, so daß die Exulanten von Pella nach ihrer Rückkehr nichts mehr wahrnehmen konnten. Das Hl. Grab war λήθῃ τε καὶ ἀγνοίᾳ παραδεδομένον wie Eusebius sagt [4]) und würde ohne ein Wunder nicht wieder aufgefunden worden sein.

Wir müssen uns also bescheiden. Es hat Gott gefallen, uns über diesen Punkt die zweifelsfreie Gewißheit zu versagen, die wir als Historiker wünschen möchten, und angesichts der Vorgänge, die sich zu gewissen Zeiten in dieser Kirche abgespielt haben und noch heute abspielen, liegt wirklich ein Trost in der Überzeugung, daß die heiligsten Stätten der Christenheit vor solcher Profanation durch λήθη und ἄγνοια gesichert sind. Wenn wir uns dennoch immer wieder mit diesen Fragen beschäftigen, so geschieht dies, wie der große Dichter mit Recht sagt, weil das Dunkel die Menschen reizt. Und sie mühen sich daran ab wie an allen unlösbaren Problemen.

1) A. a. O. S. 301 ff.
2) Jahrb. des D. Pal. Vereins 1913, S. 117.
3) Siehe Kümmel, Von Gethsemane usw., S. 35.
4) Eusebius vita Const. III, c. 26.

Gedanken und Bemerkungen

1.

Lic. Karl Zickendraht
Basel

ΕΓΩ ΕΙΜΙ

Im Jahrgang 1915 S. 224 ff. dieser Zeitschrift hat G. P. Wetter auf das eigentümliche Ἐγώ εἰμι im vierten Evangelium aufmerksam gemacht, das absichtlich prädikatlos, wie 8, 25, wo die Juden vergeblich nach dem Prädikat fragen, und außer grammatischer Konstruktion wie 8, 58 erscheint und offenbar die Rolle eines besondern göttlichen Namens Jesu spielt. Diese Vermutung wurde dadurch bestärkt, daß an Stellen, wo an sich ein Prädikat ergänzt werden könnte, wie das schon in den Synoptikern erzählte Meerwandeln, die Offenbarung an die Samariterin und die Niederschmetterung der Häscher in Gethsemane das Ἐγώ εἰμι in Verbindung mit besondern Machterweisen auftritt und 8, 58 auf sein Aussprechen hin die Strafe der Lästerung erfolgt, was an Mark. 14, 62 ff. und Luk. 22 , 70 ff. erinnert.

So ist Kleins Vermutung [1]) begreiflich, daß darin ein Aussprechen des verbotenen vierbuchstabigen Gottesnamens vorliege. Die Darstellung des Verhörs eines Gotteslästerers im babylo-

1) Der älteste christliche Katechismus, S. 44 ff. 55 ff.

nischen Talmud (Sanhedrin VII 5) [1]), wie die Zeugen alle diesen Namen „verschlucken" und nur der älteste unter Ausschluß aller ihn ausspricht, worauf das Zerreißen der Kleider folgt, erinnert merkwürdig an die synoptische Darstellung von Jesu Verhör. Indessen neigt Wetter mehr zur Annahme, daß hier aus der hellenistischen Umwelt der Titel eines göttlichen Wesens auf Jesus übertragen sei. Zur Ergänzung der Belegstellen aus Papyri ließe sich ja auch noch das reiche Material anführen, das Deißmann zum Ich-Stil des Johannesevangeliums gebracht hat [2]).

Ohne auf die Frage einzugehen, ob es sich wirklich bei Jesu Verurteilung um eine Gotteslästerung in der von Klein angenommenen Form gehandelt habe, was mir einstweilen unwahrscheinlich erscheint, möchte ich im folgenden nun die Frage aufwerfen, ob es sich nicht im vierten Evangelium bei dem Ἐγώ εἰμι doch um eine Umschreibung des alttestamentlichen Gottesnamens von Exod. 3, 14 handle. Diese Vermutung hatte Schlatter in der ersten Auflage von „Der Glaube im N. Testament" ausgesprochen [3]). In der zweiten Auflage griff er dann aber auf das alttestamentliche Ani-hu von Deut. 32, 39; Jes. 43, 10 und 48, 12 zurück, wie Holtzmann [4]) und schon früher Hofmann [5]).

Es sei gestattet, zu diesem Zwecke von zwei Erscheinungen des Volksglaubens auszugehen. Es ist bekannt, daß die beiden Größen, um deren Beziehung zu einander es sich hier handelt, der vierbuchstabige Gottesname des Alten Testaments, das sogenannte Tetragrammaton, und das Johannesevangelium beide im Aberglauben des Volkes eine Rolle spielen. In bezug auf das Tetragrammaton bezeugt dies z. B. Wuttke [6]). Dieser Aberglaube ist jüdischen Ursprunges und mag wohl schon in neutestamentlicher Zeit existiert haben, wie man aus den Mitteilungen des babylonischen Talmuds (Qiddušchin 4, 94 ff.) [7]) über den Mißbrauch des Gottesnamens im aaronitischen Segen schließen

1) Goldschmidt, Babylon. Talmud Bd. VII, S. 237 ff.
2) Licht vom Osten, S. 92—98. 3) 2. Auflage S. 116.
4) Neutestamentl. Theologie², S. 460. 5) Schriftbeweis² I, S. 64—65.
6) Der deutsche Volksaberglaube², S. 169.
7) Goldschmidt a. a. O. Bd. V, S. 951.

könnte. Bekanntlich hat ja Jesus nach den Toledoth Jeschu, über die man sich in Luthers Buch „Vom Schem hamphoras“ [1]) oder bei Eisenmenger [2]) unterrichten kann, seine Wunder durch die Kenntnis des Gottesnamens vollbracht. Hier handelt es sich allerdings um den durch kabbalistische Kunst aus Exod. 14, 19 bis 21 gewonnenen Gottesnamen. Es ist dies die Stelle von der Wolkensäule, die die Feinde und nach dem Midrasch Mechiltha auch deren Wurfgeschosse von Israel abgehalten hat. Hier auch eine Wirkung des Gottesnamens zu sehen, wurde wohl durch Exod. 15, 3 veranlaßt, vgl. auch Sap. Salom. 10, 20.

Ebenso ist nun aber das Johannesevangelium und insbesondere noch sein Prolog im Volksglauben seit alten Zeiten ein Zaubermittel, insbesondere von apotropäischer Wirkung im Kriege und bei Gewitter, also gegen himmlisches und irdisches Geschütz. Beispiele dafür kann man bei Wuttke [3]) oder F. Kluge [4]) finden. Man vergleiche auch Luthers Bemerkung in der Schrift „Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können“: „Etliche tragen S. Johannes Evangelium bei sich“ [5]) und die köstlichen Erzählungen der Tischreden [6]). Die Kirche hat diesen Glauben approbiert, indem sie die Verse 1—14 des Prologs als Wettersegen an die Messe anschließen ließ, was seit dem 15. Jahrhundert allgemein üblich und im Missale Romanum Vorschrift wurde [7]). Es ist eben speziell der Prolog, dem eine besondere magische Kraft zugetraut wird, wie er ja auch beim Consolamentum der Katharer eine Rolle spielte [8]).

Zweierlei sei dabei noch besonders hervorgehoben. Erstens daß es, wie Kluge erwähnt, auch vorkam, daß man das stürmische Meer durch Hineinwerfen des Johannesevangeliums glaubte beruhigen zu können. Zweitens sei auf den merkwürdigen Satz

1) Werke, Erl. 32, S. 275 ff.
2) Entdecktes Judentum I, S. 155 ff.
3) A. a. O. S. 136. 168. 286.
4) Bunte Blätter, S. 78 ff. 5) Werke Weim. 19, S. 660.
6) Ausgabe v. Förstemann Bd. II, S. 442.
7) Franz, Die kirchl. Benediktionen II, S. 57.
8) Kurtz, Kirchengeschichte [18] I, S. 255.

aufmerksam gemacht, den man in den Himmelsbriefen liest, die sich nach Wuttke 1866 bei böhmischen Soldaten und auch im letzten-Kriege wieder fanden [1]). „Wie Christus im Ölgarten stillestand, so soll Geschütz stillestehen." Es kann sich hierbei doch nur um eine sagenhafte Weiterbildung der Szene von Joh. 18 handeln. Nun sind es aber gerade diejenigen Stellen des vierten Evangeliums, die zu dieser doppelten Verwendung im Aberglauben Anlaß gegeben haben, an welchen auch das merkwürdige Ἐγώ εἰμι auftaucht, nämlich die Beherrschung des Meeres und die Niederschmetterung der Feinde durch Jesus. Ebenso muß sich uns die Parallele aufgedrängt haben, die zu dem oben erwähnten jüdischen Glauben besteht, daß es durch die Kraft des Gottesnamens geschah, wenn das Meer und die ägyptischen Feinde zurückgehalten wurden. Eine andere Fassung des Glaubens, daß das Meer durch den Namen Gottes gebändigt sei, begegnet uns ja schon in neutestamentlicher Zeit im Gebet des Manasse Vers 3.

Es erscheint daher von vornherein wahrscheinlich, daß das vierte Evangelium und speziell der Prolog seinen Ruf als apotropäisches Mittel einer besonderen Beziehung zu dem Tetragrammaton verdankt. Es scheint mir nun, daß dies für den Prolog, wobei ich an Vers 1—18 denke, am besten zu erweisen ist. Die rabbinische Exegese hat in dem dreimaligen Ehieh von Exod. 3, 14 wie in dem Ani-hu von Deut. 32, 39 eine Beziehung auf Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft gefunden und es übersetzt: Ego fui et adhuc sum et ero in posterum [2]). Diese Ausdeutung liegt nun aber schon im Neuen Testament vor, vielleicht in der Formel Hebr. 13, 8 und jedenfalls in dem indeklinabeln ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος von Apok. 1, 4. 8. Daß dies als Eigenname zu fassen ist, wobei die grammatische Behandlung an diejenige der philosophischen termini technici

1) Evangel. Freiheit 1915, Heft 7 und 10. Wuttke a. a. O. S. 166.

2) Vgl. hierzu und zum Folgenden Joh. Chr. Wolf, Curae philologicae 1741 Bd. V, S. 435 ff. Als fernere Belege seien genannt Bacher, Die Agade der paläst. Amoräer II, S. 235 und Levy, Chald. Wörterbuch I, S. 196 — ihre Mitteilung sei Herrn Pfr. D. J. Wirz in Basel hier bestens verdankt.

bei Plato erinnert und daß es wiederum helleniſtiſche Parallelen hat, hat Wolf gezeigt. Nun muß aber jedem Leſer auffallen, daß es dieſe drei Worte ὢν, ἦν und ἐρχόμενος ſind, die im johanneiſchen Prolog merkwürdig wiederkehren. Seine Monotonie verdankt er zum Teil dem zehnmal wiederholten ἦν, das beſonders Vers 9 und Vers 18, wo man grammatiſch ἐστὶν erwartet, auffällt. Indeſſen lieſt man auch das ὁ ἐρχόμενος Vers 15 an entſcheidender Stelle — es deutet, wie 6, 14 und 12, 13 wohl auf Pſalm 118, 26 hin —, und endlich erſcheint auch ὁ ὢν V. 18. Der große Kabbaliſt Reuchlin hat in ſeiner Schrift De verbo mirifico 1514, lib. 3, wo er Joh. 17, 6 ſchon, wie G. P. Wetter auslegt, das ὁ ὢν von Joh 1, 18 mit demjenigen von Exod. 3, 14 verglichen.

Gilt es für den Prolog, daß er das Tetragrammaton in ſich verbirgt, ſo wird es nun auch wahrſcheinlich, daß das Ἐγώ εἰμι im übrigen Evangelium eine Hindeutung auf dieſen Namen ſei. Die Septuaginta gibt ja das Ehieh von Exod. 3, 14 neben ὁ ὢν auch durch ἐγώ εἰμι wieder. Wetter hat darauf hingewieſen, daß Jeſus in dem ſogenannten hoheprieſterlichen Gebet 17, 6 den Anſpruch erhebt, den Menſchen Gottes Namen geoffenbart zu haben. Man könnte nun aber weitergehen und behaupten, daß an einer Stelle des vierten Evangeliums Jeſus ſich beinahe mit dieſem Namen identifiziere. In 12, 28 betet er nämlich, nachdem er vorher Vers 23 geſagt hat, die Zeit zur Verherrlichung des Menſchenſohnes ſei gekommen, um die Verherrlichung des Namens Gottes. Beides ſcheint zuſammenzufallen. Es geſchieht dies zur gleichen Zeit, da ihn das Volk mit den Worten feiert: εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου. Beachtenswert iſt auch, daß 12, 20—24 derſelbe Augenblick als Beginn der Offenbarung Jeſu an die Heidenwelt dargeſtellt wird. Die Verherrlichung des Namens Gottes vor den Heiden iſt nun der Inhalt von Pſalm 115, 1 ff. (vgl. auch Mal. 1, 11). Mit dieſem Pſalm beginnt aber das Hallel von Matth. 26, 30, während das ſogenannte hoheprieſterliche Gebet, das im vierten Evangelium an ſeiner Stelle ſteht, mit der Bitte beginnt: δόξασόν σου τὸν υἱόν.

Es kann nach alledem kaum bezweifelt werden, daß Jesus im vierten Evangelium als „Name Gottes" dargestellt wird. Und wenn er dort viel deutlicher als der Λόγος bezeichnet ist, so darf doch auch daran erinnert werden, daß es in neutestamentlicher Zeit auch eine Auffassung gab, die dem Namen Gottes eine Rolle bei der Weltschöpfung zuschrieb. Wir finden sie im Buche der Jubiläen 36, 7 und besonders im äthiopischen Henochbuch 69, 13 ff. An letzterem Orte ist dieser Name im Prinzip dasselbe, was die naturwissenschaftliche Weltanschauung etwa unter der Weltformel versteht, zugleich die Regel des Wirkens der Naturkräfte und das Mittel ihrer Beherrschung. Hier liegen ja Anknüpfungspunkte für die kabbalistische Lehre von den zehn Sephiroth, von der z. B. A. Lehmann [1]) handelt und die manche nach Wolf a. a. O. auch in der Apokalypse wiederfanden.

Fragt man aber, welcher Name in Jesus erschienen sei nach dem Johannesevangelium, so kann es sich nach dem bisher Ausgeführten nur um das Ani-hu oder das Ehieh handeln. Die meisten Gründe haben aber für das letztere gezeugt. Psalm 118, 26 und 115, 1 weist auf den Jahwenamen hin, ebenso die Parallele des Prologs zu Apok. 1, 4, auch wenn man nicht Bengels kabbalistische Ableitung der Stelle aus diesem mitmachen will. Der Schluß würde noch zwingender, wenn man in dem Gespräch von Joh. 8, 51 ff. eine Parallele zu Mark. 12, 18 ff. sehen dürfte, sofern beides von der Auferstehung bei den Patriarchen handelt. In der synoptischen Parallele zitiert aber Jesus Exod. 3, 6, wo das Ἐγώ εἰμι zum ersten Male auftritt.

Man wird nach dem hier Dargelegten geneigt sein, anzuerkennen, daß sich volkstümlicher und kirchlicher Aberglaube nicht ganz vergriffen hat, wenn er den johanneischen Prolog und das ganze Evangelium zum Wettersegen und zur Sturmbeschwörung, zum Schutz vor menschlichen und vor übermenschlichen Feinden gebraucht hat, wobei hier nicht weiter untersucht werden soll, inwiefern zwischen Joh. 12 und dem jüdischen Glauben an den Feststrauß an Laubhütten als Darstellung des Gottesnamens und

1) Aberglaube und Zauberei [2] 1908, S. 147 ff.

Schutz gegen den Blitz, der sich im katholischen Palmenaberglauben fortsetzt, auch eine Beziehung besteht. Es wäre dennoch unrecht, wollte man die Verwendung des Namens Gottes im Johannesevangelium auf diese magische Bedeutung einschränken. Ist doch dieses Evangelium gerade ein Beispiel dafür, wie manchmal in der Religion wie auch in der Menschenseele niederste und höchste Regungen verknüpft sind. In dem Ἐγώ εἰμι drückt sich dem vierten Evangelisten, besonders deutlich 8, 58, die Zeitlosigkeit aus, im Namen Gottes die Kundmachung des wahren Gottes an alles Fleisch 17, 2. 3. In der synoptischen Erzählung vom Meerwandeln hat das Ἐγώ εἰμι wohl kaum schon diesen Doppelsinn gehabt, wie wahrscheinlich bei Johannes. Es wird hier so zugegangen sein wie bei manchem harmlosen υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου in Jesu Munde. So notwendig und wertvoll die Verbindung des Glaubens mit der allgemeinen geistigen Bildung war, die rabbinisch verbildete Schriftgelehrsamkeit hat doch mehr und mehr in Jesu Worte hineingeheimnist und leider oft die eigentliche Wahrheit darin nicht verstanden, weil sie eine vermeintlich tiefere unterlegte. Auf diesem Wege sehen wir auch das vierte Evangelium, wobei dann zugleich mit der Gnosis auch mancher Aberglaube einzog, wie das immer der Fall gewesen ist.

Zum Schlusse sei noch erwähnt, daß die Christenheit an die Stelle des alten jüdischen ein neues Tetragrammaton gesetzt hat, dessen Ursprung ebenfalls im Johannesevangelium liegt, nämlich in den vier Anfangsbuchstaben der Kreuzinschrift I N R I. Über seine Verwendung orientiert Wuttke [1]) und das viel verbreitete magische Büchlein „Der wahre geistliche Schild". Wenn es in einem der von der Evangelischen Freiheit mitgeteilten Himmelsbriefe heißt: Pitalus salvatoris nostri in cruce J N R seie mir friedlich [2]), so ist das erste Wort wohl nur verschrieben aus: Titulus. Dieses christliche Tetragrammaton erscheint auch in dem magischen Zirkel auf Rembrandts Faustbild umgeben von Worten, die vermutlich nur aus der Zusammensetzung der Zauberformeln Agla, Addir, Tetragrammaton u. a. gebildet sind.

1) A. a. O. S. 167. 2) Evangel. Freiheit 1915, S. 251.

2.

Konrad Köhler
Paſtor in Briefe (Schleſien)

I. Das Agraphon bei Tertullian de baptismo cp. 20

Tertullian ſchreibt de baptismo cp. 20: Ingressuros baptismum orationibus crebris ieiuniis et geniculationibus et pervigiliis orare oportet et cum confessione omnium retro delictorum, ut exponant etiam baptismum Joannis. Tinguebantur, inquit, confitentes delicta sua. Nobis gratulandum est, si non publice confitemur iniquitates aut turpitudines nostras. Simul enim et de pristinis satisfacimus conflictatione carnis et spiritus, et subsecuturis tentationibus munimenta praestruimus. Vigilate et orate, inquit, ne incidatis in tentationem. Et ideo, credo, tentati sunt, quoniam obdormierunt, ut adprehensum dominum destituerint, et qui cum eo perstiterit et gladio sit usus, ter etiam negaverit; nam et praecesserat dictum, neminem intentatum regna coelestia consecuturum. Ipsum dominum post lavacrum statim tentationes circumsteterunt quadraginta diebus ieiuniis functum.

In dem dictum, neminem intentatum regna coelestia consecuturum, will man nun ein Agraphon angedeutet finden, und Reſch (Agrapha [2], S. 130ff.) iſt ſehr glücklich, daß hier einmal

ausnahmsweise auch der Standort des Agraphon bezeichnet ist: nam et praecesserat dictum, d. h. also unmittelbar vor der Gefangennahme Jesu, in nächster Nähe von Matth. 26, 41 (Mark. 14, 38; Luk. 22, 46). Aber sollte es uns nicht mit diesem angeblichen Agraphon ergehen wie mit so vielen anderen? Sie lösen sich bei näherem Zusehen in eitel Nichts auf.

Was sagt eigentlich Tertullian? Er redet von den Anwärtern der christlichen Taufe und der Pflicht des Gebets, die ihnen obliegt. Ihr Gebet muß nach dem Muster der Johannestaufe (Matth. 3, 6) auch ein Sündenbekenntnis sein und die christlichen Täuflinge können sich Glück wünschen, daß sie ihre Vergehen und Schändlichkeiten nicht in aller Öffentlichkeit zu beichten haben. Tertullian sagt dann weiter vom doppelten Zweck des Gebets: „Wir entschuldigen uns wegen der früheren Versuchungen mit dem Widerstreit von Fleisch und Geist, zugleich aber bauen wir einen Schutzwall vor gegen die künftigen." Er belegt letzteres mit dem Worte Jesu an seine Jünger Matth. 26, 41 und führt dazu aus: „Und deshalb gerade — glaube ich — sind sie versucht worden, weil sie eingeschlafen sind, so daß sie den Herrn bei seiner Gefangennahme im Stiche ließen und auch der, welcher bei ihm ausgeharrt und das Schwert gebraucht hatte, ihn dreimal verleugnete; freilich war auch das Wort vorausgegangen, daß niemand, der unversucht geblieben ist, himmlische Reiche erlangen werde." Aber auch der folgende Satz dient noch zur Klarstellung des Sachverhalts: „Den Herrn selbst umringten nach dem Wasserbade alsbald Versuchungen vierzig Tage hindurch, nachdem er mit dem Fasten aufgehört hatte."

Tertullian will also zeigen, wie Beten, Wachen und Fasten eine Schutzwehr gegen die Versuchungen bilden; hätten die Jünger nicht geschlafen, so wären sie nicht in Versuchung gefallen, und auch dem Herrn selbst ist die Versuchung fern geblieben, solange er gefastet hatte. Freilich — so ist nam an obiger Stelle sinngemäß zu übersetzen — muß Tertullian auch zugestehen, daß es ohne Versuchungen überhaupt nicht abgeht, ja daß diese Versuchungen geradezu eine Notwendigkeit sind für jeden, der ins Himmelreich eingehen will. Tertullian muß sogar gestehen, daß ein solches

Wort von der Notwendigkeit der Versuchungen aus Jesu Munde den Versuchungen der Jünger in Gethsemane ebenso vorausgegangen ist wie das Wort vom Wachen und Beten als einer Schutzwehr gegen die Versuchungen. Mit jenem anderen Worte kann nun ohne Frage nur das gemeint sein, was wir Luk. 22, 28 ff. lesen. Tertullian ist auf dieses Diktum überhaupt erst gebracht worden durch die von ihm gebrauchten Worte qui cum eo perstiterit. Die zielen doch ganz gewiß nicht etwa auf εἷς δὲ τῶν παρεστηκότων Mark. 14, 47, sondern vielmehr auf ὑμεῖς ἐστε οἱ διαμεμενηκότες μετ' ἐμοῦ ἐν τοῖς πειρασμοῖς μου Luk. 22, 28. Eigentümlich ist der Plural regna coelestia, himmlische Reiche. Sollte er sich nicht durch eine sehr scharfe, wenn auch freilich seltsame Exegese von Luk. 22, 29 erklären? Hier sagt ja doch Jesus: „Ich habe euch ein Reich vermacht, gleichwie mir mein Vater eins vermachte". Da kann immerhin, wer will, eine Mehrzahl von Reichen finden. Beachte auch, daß βασιλεία Luk. 22, 29 artikellos gebraucht wird! Und aus dem nemo ist herauszuhören: niemand, auch der Herr selber nicht. Auch er ist versucht worden und hat sein Reich erhalten als Preis der überstandenen Versuchungen. Dieses nemo klingt auch noch in dem ipsum dominum des folgenden Satzes an.

Das angebliche Agraphon ist also weiter nichts als eine kurze und freie, auf den bloßen Gedankengehalt sich beschränkende und dem besonderen Zweck entsprechende Wiedergabe von Luk. 22, 28 ff. Jesus hat kurz vor den schweren Versuchungen, die bei seiner Gefangennahme an die Jünger herantraten, diese gelehrt, daß Versuchungen bei hinlänglicher Wachsamkeit vermieden werden können, aber auch, daß Versuchungen für die Erlangung des Reiches notwendig sind. Das war's, was Tertullian dartun wollte.

Wie sollte denn auch jenes angebliche Agraphon gelautet haben? Resch (a. a. O.) und nach seinem Vorgange dann auch Preuschen (Antilegomena², S. 29) und Erich Klostermann (Apocrypha III², S. 5), haben hinter jenem Agraphon Tertullians das Wort vermutet, das seinerzeit De Lagarde nach der syrischen Didaskalia in Anlehnung an die apostolischen Konstitutionen II, 8

griechisch folgendermaßen wiedergegeben hat: *ἀνὴρ ἀδόκιμος ἀπείραστος*. In dieser kürzesten Form, aber mit Umstellung von *ἀδόκιμος* und *ἀπείραστος*, zitiert das Wort auch Cyrill von Jerusalem in den mystagogischen Katechesen V, 17. Desgleichen auch, nur mit einem verstärkenden *πᾶς* am Anfang, Cassian (Coll. IX, 23): omnis vir, qui non est tentatus, non est probatus. Die apostolischen Konstitutionen haben am Ende noch einen Zusatz: *ἀνὴρ ἀδόκιμος ἀπείραστος παρὰ τῷ θεῷ*: Sie haben ihn aus ihrer Vorlage, der Didaskalia, entnommen, wo er sich zwar nicht in der syrischen, wohl aber in der lateinischen Übersetzung findet, deren Fragmente Hauler herausgegeben hat. Hier heißt es XI, 19f. (S. 17): Uir, qui non est temptatus, non est probatus a D(e)o. Mit dem gleichen Zusatz zitiert Nilus (Peristeria, sect. 4, c 6). Mit einer Weiterführung des Wortes macht uns Chrysostomus (opp. II, 506 ed. Montfaucon) bekannt: *ἀνὴρ ἀπείραστος ἀδόκιμος· ὁ δὲ ἀδόκιμος οὐδενὸς λόγου ἄξιος*. Daß das Wort tatsächlich so auch umgelaufen ist, bezeugt Joh. Damascenus (De fide II, 30): *ἀνὴρ γὰρ ἀπείραστος ἀδόκιμος, οὐδενὸς λόγου ἄξιος*.

Das Wort erhebt nirgendswo den Anspruch, ein Herrenwort zu sein. Chrysostomus führt es ein mit *πάλιν ἕτερός τίς φησιν*. Cassian bezeichnet es einfach als eine Sentenz (secundum illam sententiam). Cyrill sagt von ihm ganz unbestimmt: *εἴρηται ἀλλαχοῦ*. Die Didaskalia hat die Citationsformel: *λέγει γὰρ ἡ γραφή* und Nilus ruft aus: *οὐκ ἤκουσας τῆς θείας λεγούσης φωνῆς· ἀνὴρ ἀπείραστος ἀδόκιμος παρὰ τῷ θεῷ*. Wir sehen, man war sich vielfach bewußt, daß das fragliche Logion überhaupt kein Schriftwort ist, und wenn man es als ein solches ansah, so beruhte das auf einem allerdings verzeihlichen Irrtum; denn der Gedanke begegnet uns ja öfters in der Schrift Alten wie Neuen Testaments, wenn auch nirgends in der besonders knappen und einprägsamen Form, die das Logion hat. Vielleicht ist's ein sehr altes, ursprünglich gar nicht einmal im eigentlichen Sinne religiös empfundenes Sprichwort, das diesem oder jenem alt- oder neutestamentlichen Schriftsteller bei gewissen Ausführungen vorgeschwebt hat. Möglich, daß es auch in einzelnen Bibel-

exemplaren an passender Stelle von der Hand irgendeines Lesers angemerkt und danach für ein Schriftwort gehalten wurde.

In den Ruf eines Herrenwortes ist es erst durch Resch gekommen, der es zu dem von Tertullian de bapt. 20 angedeuteten Diktum in Beziehungen gesetzt hat, die allerdings in keiner Weise vorhanden sind. Die Ausdrücke hier und dort sind ganz verschieden, bis auf das eine Wort *ἀπείραστος*. Aber dieses Wort hat der Kirchenvater ebenso wie alle anderen seines Diktums aus Luk. 22, 28ff. gewonnen. Auf das Logion der Didaskalia hat er auch nicht einmal angespielt.

II. Zu Luk. 16, 10—12.

Bei Irenaeus adv. haer. II, 34, 3 (Harvey II, 56, 1) heißt es: Et ideo Dominus dicebat ingratis existentibus in eum: Si in modico fideles non fuistis, quod magnum est quis dabit vobis? Das Wort gehört offenbar in den Zusammenhang von Luk. 16, 10—12, findet sich aber in dem dort überlieferten Text nicht. Dieser Text lautet nach Tischendorf[8] (10): *ὁ πιστὸς ἐν ἐλαχίστῳ καὶ ἐν πολλῷ πιστός ἐστιν, καὶ ὁ ἐν ἐλαχίστῳ ἄδικος καὶ ἐν πολλῷ ἄδικός ἐστιν.* (11) *εἰ οὖν ἐν τῷ ἀδίκῳ μαμωνᾷ πιστοὶ οὐκ ἐγένεσθε, τὸ ἀληθινὸν τίς ὑμῖν πιστεύσει;* (12) *καὶ εἰ ἐν τῷ ἀλλοτρίῳ πιστοὶ οὐκ ἐγένεσθε, τὸ ὑμέτερον τίς δώσει ὑμῖν;*

Wir könnten ja angesichts dieser Textgestalt annehmen, das von Irenaeus zitierte Logion sei letztlich nur auf eine rein gedächtnismäßige und darum ungenaue Wiedergabe zurückzuführen, indem der Kirchenvater irrtümlich die Begriffe von V. 10 in die Form von V. 11 f. gegossen habe. Aber auch Hilarius (Epistula seu libellus cp. 1) zitiert das gleiche Wort wie Irenaeus: ne dicatur nobis Domini voce increpantis: Si in modico fideles non fuistis, quod maius est quis dabit vobis? Danach muß

das Wort also im abendländischen Text von Luk. 16, 10—12 hier und da wirklich gelesen worden sein.

Dazu kommt als dritter Zeuge der Verfasser von 2. Clem., der VIII, 5 schreibt: *λέγει γὰρ ὁ κύριος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ· Εἰ τὸ μικρὸν οὐκ ἐτηρήσατε, τὸ μέγα τίς ὑμῖν δώσει· λέγω γὰρ ὑμῖν, ὅτι ὁ πιστὸς ἐν ἐλαχίστῳ καὶ ἐν πολλῷ πιστός ἐστιν.* Daß dieses ausdrücklich als evangelisch bezeichnete Wort mit dem von Irenaeus und Hilarius zitierten identisch ist, unterliegt keinem Zweifel. Auf das abweichende *ἐτηρήσατε* ist kein Gewicht zu legen. Den Begriff *τηρεῖν* hat der Verfasser selbst erst dem Zusammenhang zuliebe in das Wort hineingebracht. Denn dieser Begriff spielt im Zusammenhang der Ausführungen unseres Verfassers geradezu die Rolle eines Stichworts. So heißt es VI, 9: *ἐὰν μὴ τηρήσωμεν τὸ βάπτισμα ἁγνὸν καὶ ἀμίαντον*, VII, 6: *τῶν γὰρ μὴ τηρησάντων, φησίν, τὴν σφραγῖδα* und VIII, 4 unmittelbar vor dem Zitat: *ὥστε, ἀδελφοί, ποιήσαντες τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς καὶ τὴν σάρκα ἁγνὴν τηρήσαντες καὶ τὰς ἐντολὰς τοῦ κυρίου φυλάξαντες ληψόμεθα ζωὴν αἰώνιον.* Unmittelbar nach dem Zitat aber lesen wir VIII, 6 dessen Exegese: *ἆρα οὖν τοῦτο λέγει· τηρήσατε τὴν σάρκα ἁγνὴν καὶ τὴν σφραγῖδα ἄσπιλον, ἵνα τὴν αἰώνιον ζωὴν ἀπολάβωμεν.*

Der Wortlaut des Logion ist nach Irenaeus und Hilarius herzustellen. Doch empfiehlt es sich, aus 2. Clem. das Adjektivum *μικρός* beizubehalten, obgleich das modicus der Lateiner eher auf ein *ὀλίγος* zurückzuweisen scheint, wie solches auch in V. 10, zumal in V. 10^{b} bei zahlreichen Lateinern — übrigens auch bei Tatian — statt *ἐλάχιστος* erscheint. Die kleine Differenz zwischen Irenaeus, der magnum, und Hilarius, der maius bietet, fällt nicht ins Gewicht; denn es ist bekannt, daß die Lateiner häufig den Positiv als Komparativ wiedergeben. Wohl aber ist, was kein Textkritiker anzumerken für notwendig gefunden hat, darauf zu achten, daß die Lateiner in ihrer großen Mehrzahl, u. a. auch die Vulgata, in V. 10 in magno oder in maiore schreiben. Sollte das wirklich nur eine freie Übersetzung von *ἐν πολλῷ* sein? Es ist doch bemerkenswert, daß der Vercellensis V. 10^{a} in multo, V. 10^{b} aber in magno bietet. Die Formen *ἐν ὀλίγῳ*

und ἐν πολλῷ scheinen durch Matth. 25, 21. 23 (ἐπὶ ὀλίγα ἦς πιστός, ἐπὶ πολλῶν σε καταστήσω) beeinflußt zu sein, während, hinter dem übertreibenden ἐν ἐλαχίστῳ ein einfaches ἐν μικρῷ zu stehen scheint, so daß also am Ende V. 10 ursprünglich auf dem gleichen Gegensatz ἐν μικρῷ — ἐν μεγάλῳ aufgebaut war, wie unser Logion, das griechisch folgendermaßen aussieht: Εἰ ἐν τῷ μικρῷ πιστοὶ οὐκ ἐγένεσθε, τὸ μέγα τίς δώσει ὑμῖν; 2. Clem. hat abweichend von Irenaeus und Hilarius die Wortstellung ὑμῖν δώσει, die in V. 12 und bei AB und den Byzantinern begegnet wohingegen ℵDLR 33 und die Lateiner hier δώσει ὑμῖν haben. In V. 11 scheint die Wortstellung ὑμῖν πιστεύσει wesentlich fester zu sein, wenngleich die Vulgata auch hier credet vobis schreibt. Doch das sind Geringfügigkeiten.

Wie hängt nun aber unser Logion mit Luk. 16, 10—12 zusammen? Wenn wir 2. Clem. folgen, so müßten wir es vor V. 10 unmittelbar nach V. 9 einstellen. Allein wie der Verfasser dieses Briefes den Text des Wortes seinen Zwecken entsprechend verändert hat, so wird er wohl auch den Stand des Wortes verändert haben. Er hat es mit Nachdruck vorangestellt und V. 10ª wegen der gleichen oder doch wenigstens fast gleichen Begriffe verstärkend hinzugefügt, allerdings mit einem vorangestellten λέγω γὰρ ὑμῖν, von dem wir nicht bestimmt zu sagen vermögen, ob er es wirklich in seinem Evangelientext am Anfang von V. 10 gelesen oder ob er es erst aus V. 9 (καὶ ἐγὼ ὑμῖν λέγω) gewonnen hat.

Auffällig ist es aber, daß der Verfasser von 2. Clem. von V. 10 nur die erste Hälfte zitiert. Hat er die zweite nicht gelesen? Wem sie aus seinem Evangelientext geläufig ist, dem müßte sie doch unwillkürlich in einem Zuge mit der ersten in die Feder geflossen sein. Vielleicht haben wir hier wirklich eine Spur, daß V. 10ᵇ nachträgliche Zutat ist, eine nichtige Verdoppelung, wie sie sich leicht in den Text einschleichen kann und tatsächlich an mehr denn einer Stelle nachweislich eingeschlichen hat.

Da ist es nun bemerkenswert, daß wir wenigstens einen Textzeugen haben, bei dem auch die Verdoppelung von V. 11, nämlich V. 12, fehlt. Das ist der alte lateinische cod. Veronensis (b),

bei dem es nur heißt: Qui fidelis est in minimo et in maius fidelis est: et qui in modico iniquus est, et in maius iniquus est. Si ergo in iniquo mamona fideles non fuistis, quod verum est, quis dabit vobis? Tischendorf hat hier die Sachlage nicht richtig beurteilt, indem er annimmt, daß der Altlateiner versehentlich von τὸ ἀληθινόν (V. 11) auf τίς δώσει ὑμῖν (V. 12) überspringt. Tischendorf steht unter der Hypnose des überlieferten Textes, der in V. 11 τίς ὑμῖν πιστεύσει hat. Aber der dem Veronensis verwandte Vercellensis (a), der V. 12 gelesen hat, schreibt hier τίς πιστεύσει ὑμῖν, während er V. 11 τίς δώσει ὑμῖν wiedergibt. Sein Text lautet: Qui fidelis est in minimo, et in multo fidelis est: et qui in minimo iniquus est, et in magno iniquus est. Si ergo in iniquo mamona fideles non fuistis, quod vobiscum (!) est, quis dabit vobis? Et si in alieno fideles non fuistis, quod vestrum est, quis credet vobis? Von Soden hat danach richtig erkannt, daß ebenso wie a auch b in V. 11 mit quis dabit vobis geschlossen hat; er hat es aber unterlassen, nun in folgerichtiger Weise anzumerken, daß jener Altlateiner b den V. 12 gar nicht gelesen hat.

Diese Textverhältnisse sind für unsere Frage insofern von Wichtigkeit, als der, welcher sich einmal eingehender mit den Evangelienzitaten des Irenaeus befaßt hat, weiß, daß diese Zitate auf einen Text hinweisen, der unverkennbare Verwandtschaft mit dem Veronensis, in entfernterem Grade dann natürlich auch mit dem Vercellensis zeigt. Wahrscheinlich liegen die Dinge also so, daß V. 12, die Doppelung von V. 11, tatsächlich von Haus aus gefehlt hat und erst nachträglich gebildet worden ist. Und zwar liegt uns eine zweifache Bildung vor, einmal die, welche jetzt allgemein als V. 12 gelesen wird, zum anderen die, welche wir aus Irenaeus, Hilarius und 2. Clemens kennen gelernt haben. Das zuletzt genannte Wort wäre also in diesem Falle nicht als eine Ergänzung zum Text von Luk. 16, 10—12 anzusehen, wie Resch (Agrapha [2] S. 170) will, sondern vielmehr als eine Textvariante von V. 12, und der Urtext beschränkte sich auf V. 10[a]. 11.

Möglich freilich wäre an sich auch, daß V. 12 bodenständig ist und in b wegen gewisser Schwierigkeiten seines Verständnisses

gänzlich fallen gelassen, in etlichen Texten aber aus demselben Grunde durch einen anderen, nach V. 10 gebildeten Satz ersetzt wurde. Die Textüberlieferung von V. 12 zeigt allerdings Schwankungen: statt des meist gelesenen ὑμέτερον haben BL ἡμέτερον, was wohl mit B. Weiß und Nösgen wirklich als die Urlesart anzusehen ist. Sachlich bedeutet ja beides ein und dasselbe, aber für ἡμέτερον spricht, daß es das formal Schwierigere ist und neben ὑμῖν zur Verbesserung in ὑμέτερον geradezu reizen mußte. Der umgekehrte Weg der Entwicklung ist nicht gut denkbar. Von ἡμέτερον aus erklärt sich auch leichter die dritte Lesart τὸ ἐμόν, die in 157 e i l und bei Marcion erscheint, welch letzterer nach Tert. adv. Marc. IV, 33 gelesen hat: Si in mammona iniusto fideles non exstitistis, quod verum est, quis vobis credit? et si in alieno fideles inventi non estis, quod meum est, quis dabit vobis? Blaß will ἐμόν lediglich aus ὑμῶν verschrieben sein lassen, aber Jülicher (Gleichnisreden Jesu II, S. 509) hat mit Recht dagegen betont, daß die Lesart ἐμόν einen ganz besonderen dogmatischen Zweck verfolgt: „sie will die Seligkeit dem hier redenden Messias als sein Eigentum reservieren". Gewisse Schwierigkeiten bietet also V. 12 wohl, aber sie sind nicht von der Art, daß um ihretwillen der ganze Vers getilgt oder in eine ganz andere Form gegossen zu werden brauchte. Die zweite hier besprochene Möglichkeit, die die Richtigkeit des überlieferten Textes von Luk. 16, 10—12 zur Voraussetzung hat, kommt also nicht in Betracht.

Wohl aber hat eine dritte Möglichkeit sehr viel für sich: daß nämlich das Logion, welches wir aus Irenaeus, Hilarius und 2. Clemens kennen gelernt haben, die Urlesart darstellt und ursprünglich ganz allein an Stelle von alle dem gestanden hat, was wir jetzt V. 11 und 12 lesen. Daß die genannten Väter den V. 12 in seiner gegenwärtig überlieferten Form nicht gekannt haben, läßt sich mit genügender Sicherheit nachweisen. Sonst hätten sie ihn eben anstatt ihres Logion oder neben diesem zitiert. Weniger bestimmt läßt sich ein Urteil fällen, ob sie V. 11 gekannt haben. Dieser Vers spielt nämlich mit seiner Erwähnung des ungerechten Mammons die Erörterung auf ein zu spezielles

Gebiet, als daß ihn jene Zeugen bei dem allgemeinen Charakter ihrer sittlich-religiösen Ausführungen als Beleg hätten brauchen können.

Wohl aber spricht sehr beredt für diese dritte Möglichkeit der Umstand, daß die Ausdrucksweise in den beiden Versen 11 und 12 doch gar zu unsynoptisch ist und gar zu sehr die Sprache und Gedankenwelt einer späteren Theologie verrät: *ἀληθινόν, ἀλλότριον, ἡμέτερον.* Dazu käme noch *ἄδηλος*, wenn die Konjektur Knokes (Theol. Stud. u. Krit. 1894, S. 369 ff.) zu Recht bestände, daß nämlich im Blick auf 1 Tim. 6, 17 (*μηδὲ ἠλπικέναι ἐπὶ πλούτου ἀδηλότητι*) an Stelle von *ἐν τῷ ἀδίκῳ μαμωνᾷ* in V. 11 vielmehr *ἐν τῷ ἀδήλῳ μαμωνᾷ* zu lesen sei. Tatsächlich gäbe das einen schärferen Gegensatz zu dem folgenden *ἀληθινόν*. Anderseits ist es auch nicht gut denkbar, daß nach dem *μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας* es nun auf einmal *ἄδικος μαμωνᾶς* heißen sollte. Schon Jülicher (a. a. O. S. 513) hat gemeint, daß die beiden Sprüche Luk. 16, 11 f. vielleicht nie aramäisch existiert haben, das heißt aber mit anderen Worten, daß sie keinen Quellenwert zu beanspruchen haben. Sie sind spätere Mache. Diese Überzeugung muß sich uns am Ende doch wohl aufdrängen.

Wie wäre es aber nun, wenn wir statt der ganzen Spruchfolge Luk. 16, 10—12 einfach lesen würden:

ὁ πιστὸς ἐν μικρῷ καὶ ἐν μεγάλῳ πιστός ἐστιν·
καὶ εἰ ἐν τῷ μικρῷ πιστοὶ οὐκ ἐγένεσθε, τὸ μέγα τίς δώσει ὑμῖν;

Hier hätten wir dann ein Logion, das mit seinem schlichten Ausdruck, mit seiner sprichwörtlichen Prägnanz und mit seinen zwei Gliedern ganz dem Charakter der uns aramäisch überlieferten Worte Jesu entspricht. Das zweite Glied ist im Blick auf das zur Rede stehende Thema von der Verwendung des Reichtums erläutert worden durch den Satz, den wir gegenwärtig als V. 11 lesen. Beachte in diesem Satz das für eine Erläuterung charakteristische *οὖν*! Der Erläuterungssatz hat, wie das nur allzu oft geschehen sein mag, den Ursatz verdrängt. Er hat, nachdem das erste Glied in 10^b verdoppelt worden ist, eine entsprechende Verdoppelung durch V. 12 erhalten.

3.

Gunnar Rudberg
in Kriſtiania

Einige Platon-Parallelen zu neuteſtamentlichen Stellen

Daß viele formelhaften und ſprichwörtlichen Wendungen in den neuteſtamentlichen Schriften in der gleichzeitigen Literatur genaue Parallelen haben, iſt ja eine Tatſache, die immer mehr Beachtung findet. Eine neue Entdeckung iſt es auch nicht, daß dieſe Ausdrücke oft ſchon in der klaſſiſchen Zeit vorkommen; wir leſen ſie z. B. bei Platon. Einige zum Teil unbeachtete Beiſpiele dieſer mehr oder weniger getreuen Übereinſtimmungen ſind vielleicht nicht ganz ohne Intereſſe.

Zuerſt nenne ich die bekannte Stelle aus dem Phaidros, wo Sokrates über literariſche Tätigkeit und die Bedeutung der Dialektik ſpricht; es heißt 276 A: ὃς (λόγος) *μετ' ἐπιστήμης γράφεται ἐν τῇ τοῦ μανθάνοντος ψυχῇ, δυνατὸς μὲν ἀμῦναι ἑαυτῷ, ἐπιστήμων δὲ λέγειν τε καὶ σιγᾶν πρὸς οὓς δεῖ.* Sokrates fährt daſelbſt C fort: *οὐκ ἄρα σπουδῇ αὐτὰ ἐν ὕδατι γράψει μέλανι σπείρων διὰ καλάμου μετὰ λόγων ἀδυνάτων μὲν αὐτοῖς λόγῳ βοηθεῖν, ἀδυνάτων δὲ ἱκανῶς τἀληθῆ διδάξαι.* Zwei Stellen in den Briefen ſtehen mit den zitierten Worten in Zuſammenhang. Die erſte iſt

2 Kor. 3, 2 f., wo Paulus schreibt, nachdem er in V. 1 über Empfehlungsbriefe gesprochen hat: *ἡ ἐπιστολὴ ἡμῶν ὑμεῖς ἐστε, ἐγγεγραμμένη ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν, γινωσκομένη καὶ ἀναγινωσκομένη ὑπὸ πάντων ἀνθρώπων, φανερούμενοι ὅτι ἐστὲ ἐπιστολὴ Χριστοῦ διακονηθεῖσα ὑφ' ἡμῶν, ἐγγεγραμμένη οὐ μέλανι, ἀλλὰ πνεύματι θεοῦ ζῶντος, οὐκ ἐκ πλαξὶ λιθίναις ἀλλ' ἐν πλαξὶ καρδίαις σαρκίναις* (mehrere Zeugen des sog. westlichen Textes lesen hier *καρδίας*; in tabulis cordis carnalibus Vulg.). Die Kommentatoren machen zu dieser Stelle viele gelehrte Bemerkungen. So erinnert das Wort *πλαξὶ* an das Alte Testament, wo *πυξία λίθινα* oder *πλάκες λίθιναι* uns oft begegnen; so z. B. Exod. 24, 12; 31, 18; 32, 16; 34, 1; vgl. Prov. 7, 3. Jer. 31 (38), 33. Ez. 11, 19; 36, 26. „Die innere Schrift" auf „den Tafeln des Herzens" kennen auch die griechischen Dichter — die *δελτοὶ φρενῶν* bei Aischylos Prom. 789 und Soph. fr. 535 Dind. (Triptolemos); vgl. Pindar Olymp. 10, 1 ff.: *Τὸν Ὀλυμπιονίκαν ἀνάγνωτέ μοι | Ἀρχεστράτου παῖδα, πόθι φρενός | ἐμᾶς γέγραπται.* Die Phaidrosstelle findet sich, wenn ich recht sehe, weder bei Wettstein (Nov. Test. Gr.; über eine Plutarchosstelle vgl. unten), noch in den übrigen Kommentaren — mit einer Ausnahme: A. Plummer hat sie in seiner Erklärung S. 81 notiert (Intern. Commentary 1915). Ich habe die Stelle hier ausführlicher behandelt, weil sie auch eine andere Stelle beleuchtet — ich meine im zweiten Johannesbrief V. 12: *Πολλὰ ἔχων ὑμῖν γράφειν οὐκ ἐβουλήθην διὰ χάρτου καὶ μέλανος, ἀλλὰ ἐλπίζω γενέθαι πρὸς ὑμᾶς καὶ στόμα πρὸς στόμα λαλῆσαι.* Beinahe dieselben Worte begegnen im dritten Briefe, V. 13: *οὐ θέλω διὰ μέλανος καὶ καλάμου σοι γράφειν.* Von dem gewöhnlichen Ausdruck, der das Schreiben durch Papier und Feder, Feder und Tinte bezeichnet, finden wir auch bei Paulus eine Spur (2 Kor. 3, 3); so auch z. B. Plutarch. Solon 78 E *δι' αἵματος, οὐ διὰ μέλανος τοὺς νόμους Δράκων ἔγραψε.* Bei Platon wie in den Johannesepisteln ist die alte Redeweise besonders deutlich.

Symposion 205 E lesen wir in der Sokrates-Diotima-Rede:

καὶ λέγεται μέν γέ τις, ἔφη, λόγος, ὡς οἳ ἂν τὸ ἥμισυ ἑαυτῶν ζητῶσιν, οὗτοι ἐρῶσιν· ὁ δ' ἐμὸς λόγος οὔτε ἡμίσεός φησιν εἶναι τὸν ἔρωτα οὔτε ὅλου, ἐὰν μὴ τυγχάνῃ γέ που, ὦ ἑταῖρε, ἀγαθὸν ὄν· ἐπεὶ αὐτῶν γε καὶ πόδας καὶ χεῖρας ἐθέλουσιν ἀποτέμνεσθαι οἱ ἄνθρωποι, ἐὰν αὐτοῖς δοκῇ τὰ ἑαυτῶν πονηρὰ εἶναι κτλ. Dieſe Worte, die ein freiwilliges Wegwerfen von etwas Wertvollem bezeichnen, erinnern an einen Spruch von Jeſus, vor allem in der Formulierung bei Markus 9, 43 ff.: καὶ ἐὰν σκανδαλίζῃ σε ἡ χείρ σου ἀπόκοψον αὐτήν ... καὶ ἐὰν ὁ πούς σου σκανδαλίζῃ σε, ἀπόκοψον αὐτόν ... καὶ ἐὰν ὁ ὀφθαλμός σου σκανδαλίζῃ σε, ἔκβαλε αὐτόν (die Parallelſtelle Matth. 5, 29 f. hat ὁ ὀφθαλμός σου ὁ δεξιός und ἡ δεξιά σου χείρ); die Ähnlichkeit iſt nicht gering, obgleich Platon nichts vom Auge hat. Der Sinn der Worte iſt, wie oft, verſchieden. — Ich ſehe, daß Bury in ſeiner Ausgabe des Sympoſion (Cambridge 1909), S. 108, die Matthäusſtelle notiert hat (dazu noch Xen. Mem. I, 2, 54 ἔλεγε δ' ὅτι καὶ ζῶν ἕκαστος ἑαυτοῦ, ὃν πάντων μάλιστα φιλεῖ, τοῦ σώματος ὅτι ἂν ἀχρεῖον ᾖ καὶ ἀνωφελὲς αὐτός τε ἀφαιρεῖ καὶ ἄλλῳ παρέχει, was ja eigentlich keine Parallele iſt).

Noch eine Phaidrosſtelle ſei hervorgehoben: 252 A zeichnet Sokrates die Seele, welche von der göttlichen μανία des Eros ergriffen worden iſt; ſie vergißt Mütter, Brüder und Kameraden und vernachläſſigt die äußeren Angelegenheiten, welches ein Zeichen der höchſten Liebe zum gefeierten Jüngling iſt: ὅθεν δὴ ἐκοῦσα εἶναι οὐκ ἀπολείπεται, οὐδέ τινα τοῦ καλοῦ περὶ πλείονος ποιεῖται, ἀλλὰ μητέρων τε καὶ ἀδελφῶν καὶ ἑταίρων πάντων λέλησται, καὶ οὐσίας δι' ἀμέλειαν ἀπολλυμένης παρ' οὐδὲν τίθεται κτλ. (man vermißt hier beinahe ein πατέρων). Gewiſſermaßen wird man hier an das Jeſuswort Matth. 10, 37 f. erinnert: ὁ φιλῶν πατέρα ἢ μητέρα ὑπὲρ ἐμὲ οὐκ ἔστιν μου ἄξιος· καὶ ὁ φιλῶν υἱὸν ἢ θυγατέρα ὑπὲρ ἐμὲ οὐκ ἔστιν μου ἄξιος· καὶ ὃς οὐ λαμβάνει τὸν σταυρὸν καὶ ἀκολουθεῖ ὀπίσω μου, οὐκ ἔστιν μου ἄξιος. Die Parallelſtelle bei Lukas 14, 26 f. kommt ſogar dem Platon etwas näher: εἴ τις ἔρχεται πρός με καὶ οὐ μισεῖ

τὸν πατέρα ἑαυτοῦ καὶ τὴν μητέρα καὶ τὴν γυναῖκα καὶ τὰ τέκνα καὶ τοὺς ἀδελφοὺς καὶ τὰς ἀδελφάς, ἔτι δὲ καὶ τὴν ἑαυτοῦ ψυχήν, οὐ δύναταί μου εἶναι μαθητής. ὅστις οὐ βαστάζει τὸν σταυρὸν ἑαυτοῦ καὶ ἔρχεται ὀπίσω μου, οὐ δύναται εἶναί μου μαθητής (vgl. auch Mark. 3, 31 ff. Matth. 12, 46 ff. Luk. 8, 19 ff. über Jesu Mutter und Brüder). Die Nachfolge, wovon die angeführten Stellen handeln, setzt auch Liebe voraus. — Zwar ist φιλότης (oder ἀγάπη) etwas ganz anderes als ἔρως; auch ist μισεῖν stärker als λανθάνεσθαι, aber gewisse Zeichen der höchsten Stufen sind dieselben, und das hat man in alter Zeit gewußt.

In der Epistel Jakobi spricht der Autor 3, 9 ff. über die Zunge und den Mund, die lästern: ἐν αὐτῇ (τῇ γλώσσῃ) εὐλογοῦμεν τὸν κύριον καὶ πατέρα, καὶ ἐν αὐτῇ καταρώμεθα τοὺς ἀνθρώπους τοὺς καθ' ὁμοίωσιν θεοῦ γεγονότας· ἐκ τοῦ αὐτοῦ στόματος ἐξέρχεται εὐλογία καὶ κατάρα. οὐ χρή, ἀδελφοί μου, ταῦτα οὕτως γίνεσθαι κτλ. Diese Doppelzüngigkeit ist ein oft behandeltes Thema in Schriften dieser Zeit; man klagt oft über alles Böse, das die böse Zunge verursacht. Die Auslegungen notieren Parallelen aus Diogenes Laertios, Plutarchos, Philon u. a. (aus dem letztgenannten z. B. De decal. 93 p. 196: οὐ γὰρ ὅσιον, δι' οὗ στόματος τὸ ἱερώτατον ὄνομα προφέρεταί τις, διὰ τούτου φθέγγεσθαί τι τῶν αἰσχρῶν). Ein Gegenstück des Gedankens bei Jakobus finden wir schon in den Gesetzen Platons, welche an Stoff dieser Art sehr reich sind; es heißt dort, im II. Buche 659 A von den Richtern bei den Schauspielen: οὔτε γὰρ παρὰ θεάτρου δεῖ τόν γε ἀληθῆ κριτὴν κρίνειν μανθάνοντα καὶ ἐκπληττόμενον ὑπὸ θορύβου τῶν πολλῶν καὶ τῆς αὐτοῦ ἀπαιδευσίας, οὔτ' αὖ γιγνώσκοντα δι' ἀνανδρίαν καὶ δειλίαν ἐκ ταὐτοῦ στόματος οὗπερ τοὺς θεοὺς ἐπεκαλέσατο μέλλων κρίνειν, ἐκ τούτου ψευδόμενον ἀποφαίνεσθαι ῥᾳθύμως τὴν κρίσιν. Für ein literarisches Produkt wie die Epistel Jakobi ist wohl eine Parallele aus der alten Literatur nicht ohne Interesse.

Im ersten Korintherbrief 6, 1 ff. spricht Paulus über die Christen und die Gerichte, und er rügt die Korinther, weil sie

einander vor Gericht ziehen; V. 7 erklärt er, daß die Christen Unrecht tun, weil sie überhaupt mit einander rechten: *Τολμᾷ τις ὑμῶν πρᾶγμα ἔχων πρὸς ἕτερον κρίνεσθαι ἐπὶ τῶν ἀδίκων καὶ οὐχὶ ἐπὶ τῶν ἁγίων; ... βιωτικὰ μὲν οὖν κριτήρια ἐὰν ἔχητε, τοὺς ἐξουθενημένους ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ, τούτους καθίζετε; πρὸς ἐντροπὴν ὑμῖν λέγω. οὕτως οὐκ ἔνι ἐν ὑμῖν οὐδεὶς σοφός, ὃς δυνήσεται διακρῖναι ἀναμέσον τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ; ἀλλὰ ἀδελφὸς μετὰ ἀδελφοῦ κρίνεται, καὶ τοῦτο ἐπὶ ἀπίστων; ἤδη μὲν οὖν ὅλως ἥττημα ὑμῖν ἐστιν, ὅτι κρίματα ἔχετε μεθ' ἑαυτῶν. διὰ τί οὐχὶ μᾶλλον ἀδικεῖσθε;* — Im dritten Buche der Republik (p. 405) spricht Platon-Sokrates über *δικαστήρια* und *ἰατρεῖα*, die im schlechten — fieberkranken — Staate entstehen, wo auch *οἱ ἐλεύθεροι* mit ihren Mitbürgern rechten: *τῆς δὲ κακῆς τε καὶ αἰσχρᾶς παιδείας ἐν πόλει ἆρα μή τι μεῖζον ἔξεις λαβεῖν τεκμήριον ἢ τὸ δεῖσθαι ἰατρῶν καὶ δικαστῶν ἄκρων μὴ μόνον τοὺς φαύλους τε καὶ χειροτέχνας, ἀλλὰ καὶ τοὺς ἐν ἐλευθέρῳ σχήματι προσποιουμένους τετράφθαι; ἢ οὐκ αἰσχρὸν δοκεῖ καὶ ἀπαιδευσίας μέγα τεκμήριον τὸ ἐπακτῷ παρ' ἄλλων, ὡς δεσποτῶν τε καὶ κριτῶν, τῷ δικαίῳ ἀναγκάζεσθαι χρῆσθαι, καὶ ἀπορίᾳ οἰκείων;* Im folgenden rügt Platon heftig die bekannte Leidenschaft der Athener für Gerichte, die wir sonst aus den Zerrbildern der Komödie, z. B. den Wespen und Wolken des Aristophanes, kennen. Die Christen und die frei Erzogenen sollen nicht rechten, am wenigsten vor Richtern, die ihnen unterlegen sind; aus verschiedenen Lagen ziehen Paulus und Platon ähnliche Schlüsse. Für die kritische Schätzung der Gerichte in der antiken Welt sind die Stellen beleuchtend: weder unter den wahren Christen noch im Idealstaate Platons bedarf man der Gerichte.

Daß man diesen und verwandten Übereinstimmungen nicht allzu großes Gewicht beilegen kann, ist selbstverständlich. Der Sinn ist oft ganz verschieden, ja der Sinn ziemlich ähnlicher Ausdrücke kann radikal verschieden sein. Ein Beispiel: Matth. 5, 3 steht das bekannte *οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι* (bei Luk. 6, 20 nur

οἱ πτωχοί); mit diesem Wort mag eine Stelle des siebenten Platonbriefes, dessen Echtheit mir mehr und mehr einleuchtend wird, 335 A, verglichen werden, wo ein Typus, ὁ φιλοχρήματος πενής τε ἀνὴρ τὴν ψυχήν, beschrieben wird. Die Ausdrücke besagen hier gerade das Entgegengesetzte und zeigen zugleich, wie gewaltig der Unterschied zwischen Platon und dem Neuen Testament ist.

Noch eine Stelle aus den Platonbriefen sei verzeichnet: Epist. VIII 354 E — wenn dieser Brief, wie ich mit Wilamowitz glaube, wirklich platonisch ist: δουλεία γὰρ καὶ ἐλευθερία ὑπερβάλλουσα μὲν ἑκατέρα πάγκακον, ἔμμετρος δὲ οὖσα πανάγαθον· μετρία δὲ ἡ θεῷ δουλεία, ἄμετρος δὲ ἡ τοῖς ἀνθρώποις. Platon sagt, daß es leichter ist, Gott als Menschen zu dienen. Man kann Matth. 11, 29 f. vergleichen, wie verschieden die beiden Stellen sind: ἄρατε τὸν ζυγόν μου ἐφ' ὑμᾶς καὶ μάθετε ἀπ' ἐμοῦ, ὅτι πραύς εἰμι καὶ ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ ... ὁ γὰρ ζυγός μου χρηστὸς καὶ τὸ φορτίον μου ἐλαφρόν ἐστιν. Ich notiere die Stelle schlechthin; was man in den letzten Jahren über die κυριακὴ εὐχή geschrieben hat (z. B. Norden, Agnostos Theos, S. 277 f.), gehört in einen anderen Zusammenhang. Die zitierte Platonstelle sagt nichts über den Ursprung des Logions.

4.

A. Fridrichsen
in Kristiana

Ackerbau und Hausbau
in formelhaften Wendungen in der Bibel und bei Platon

1 Kor. 3, 9 schreibt Paulus: *θεοῦ γάρ ἐσμεν συνεργοί, θεοῦ γεώργιον, θεοῦ οἰκοδομή ἐστε.* Die Verknüpfung der beiden Bilder des Ackerbaus und des Hausbaus fällt zunächst auf, verliert aber das Auffällige, wenn man darauf acht gibt, daß die beiden genannten Tätigkeiten charakteristisch sind für das Leben auf dem Lande einerseits, das in der Stadt andrerseits: Der Landbewohner ist Bauer; in der Stadt ist der Baumeister der unentbehrlichste Handwerker, das Wohnhaus ist eben das konstitutive Element einer Stadt.

Kein Wunder deshalb, daß wir die beiden Begriffe mehrfach eng verbunden finden. Zu erinnern ist an die Worte Jer. 1, 10: *ἰδοὺ καθέστακά σε σήμερον ἐπὶ ἔθνη καὶ βασιλείας, ἐκριζοῦν, καὶ κατασκάπτειν* [*καὶ ἀπολλύειν*] *καὶ ἀνοικοδομεῖν καὶ καταφυτεύειν.* Und Luk. 17, 28 heißt es von den Zeitgenossen Lots: Sie aßen, tranken, kauften, verkauften, *ἐφύτευον, ᾠκοδόμουν*, vgl. die Bestimmung Deut. 20, 5 f. daß *ὁ οἰκοδομήσας οἰκίαν καινήν* und *ὅστις ἐφύτευσεν ἀμπελῶνα καὶ οὐκ εὐφράνθη ἐξ αὐτοῦ, πορευέσθω καὶ ἀποστραφήτω εἰς τὴν οἰκίαν αὐτοῦ.*

Dieselbe Zusammenstellung finden wir auch bei Platon, Leg. 643 B ... *φημὶ τὸν ὁτιοῦν ἀγαθὸν ἄνδρα μέλλοντα ἔσεσθαι τοῦτο αὐτὸ ἐκ παίδων εὐθὺς μελετᾶν δεῖν παίζοντά τε καὶ σπουδάζοντα ἐν τοῖς τοῦ πράγματος ἑκάστοις προσήκουσιν. οἷον τὸν μέλλοντα ἀγαθὸν ἔσεσθαι γεωργὸν ἢ τινα οἰκοδόμον, τὸν μὲν οἰκοδομοῦντά τι τῶν παιδείων οἰκοδομημάτων παίζειν χρή, τὸν δ' αὖ γεωργοῦντα κτλ.*

Zusätzliche Bemerkungen von E. v. Dobschütz:

Die Verbindung zweier Bilder, wie sie 1 Kor. 3, 9 vorliegt, erinnert andrerseits an die Doppelgleichnisse Jesu. Nur daß die Pointe beider Bilder bei Paulus nicht die gleiche ist, wie noch oft irrig gedeutet wird: das erste geht auf Paulus und Apollos, das zweite auf Paulus und die Korinther. — Ähnlich verbindet Paulus Röm. 11, 16 zwei Bilder, vom Anbruch und von der Wurzel: jenes handelt von den Gläubigen aus Israel und dem übrigen, noch ungläubigen Israel; dieses gibt ihm Anlaß über Israel und die Heidenchristen zu sprechen. Unvermuteter Übergang von einem Bilde zu einem andern findet sich auch Gal. 3, 23 f.: das Gesetz Kerkermeister; das Gesetz Zuchtmeister (Pädagog); auch hier greift der Gedanke des zweiten Bildes weiter als das des ersten; Paulus hängt daran den ganzen Gedanken von der Unfreiheit des Unmündigen, d. h. des Judentums unter dem Gesetz. (V. 7.)

Rezensionen

1.

D. Ernst von Dobschütz

Jesus in neuer Beleuchtung
(H. St. Chamberlain, Ed. Meyer)

Die erfreuliche Tatsache, daß sich Nichttheologen mehr und mehr wieder mit theologischen Problemen zu befassen beginnen, legt uns die Verpflichtung auf, einerseits der Theologie ihren Wissenschaftscharakter allem Dilettantismus gegenüber zu wahren, andrerseits aber alle uns gebotenen Anregungen und Erkenntnisse, woher immer sie kommen, auf ihre Brauchbarkeit zu prüfen. Echte Wissenschaft, erfolgreiche Arbeit ist nur da, wo im Zusammenhang gearbeitet wird. Und die Theologie hat tüchtig genug gearbeitet, um beanspruchen zu können, daß ihre Arbeit nicht einfach ignoriert werde, weder von Theologen — leider gibt es auch solche — noch von anderen. Es ist eine merkwürdige Sache, daß auf diesem Gebiete, wohl nur auf diesem, jeder zu schreiben wagt, ohne sich vorher mit der Fachliteratur vertraut gemacht zu haben. Liegt darin Mißachtung? Oder ist es die alte, schier unausrottbare Verwechslung von Religion und Theologie? Zu jener hat jeder freien Zutritt; diese will erlernt sein wie jede Wissenschaft.

Diese Bemerkungen richten sich nicht an die Adresse der beiden Männer, deren Veröffentlichungen hier besprochen werden sollen. Der bekannte Verfasser der „Grundlagen des 19. Jahrhunderts“

hat sich weidlich in der Fachliteratur umgesehen, ehe er an die ihm schon seit langem angetragene Aufgabe, eine volkstümliche Darstellung des Christentums in seinen Anfängen zu geben, herantrat [1]). Und der Meister alter Geschichte beherrscht seinen Stoff, wenn man auch manchmal noch stärkere Fühlungnahme mit der neuesten theologischen Forschung auf neutestamentlichem Gebiete wünschen möchte [2]).

Chamberlain will Jesus darstellen, Ed. Meyer ihn verständlich machen; beide sehen in ihm das Größte, vor dem jener sich ehrerbietig neigt, das dieser auf ein hohes Postament erhebt.

Chamberlain baut das Ganze auf den Gedanken Gott und Mensch auf; beide Begriffe fordern einander; die Vermittlung bietet der Gottmensch. Das klingt nach Hegel, ist aber hier ganz anders gemeint. Chamberlain erfaßt Jesus ganz von der religiösen Seite: als den, der mit der überirdischen Kraft reinen Erschauens begabt, die zwei reinen Gottesgedanken: Gott unser Vater, und Gottes Reich ist gegenwärtig, in einer Sprache der Unmittelbarkeit, „ungedacht", wie Blaise Pascal sagt, vor uns hinstellt. Auf eine Willenswendung kommt es an, um in das Reich Gottes zu gelangen. Der Glaube an Gott und an ein Reich Gottes steht für Jesus außerhalb der Geschichte. Diese völlige Ablehnung des eschatologischen Elements in Jesu Predigt — Chamberlain legt allerdings Wert darauf, von Jesu „Lehre" zu reden, so klar er Jesu kindliche Einfalt von der Lehrhaftigkeit eines Buddha unterscheidet — hängt einmal mit des Verfassers Einwurzelung in Pfleidererschen Anschauungen, zum andern mit seiner bekannten Abneigung gegen alles Jüdische zusammen. Auch hier zeigt sich aber wieder, daß der moderne Marcionitismus Jesus einfach nicht verstehen, ihm nicht gerecht werden kann, so Schönes und Hohes er von ihm aussagen mag. Chamberlain hat das Moralistische des älteren liberalen Jesusbildes überwunden: er erfaßt Jesus wirklich von der religiösen Seite als den „Mittler" und vortrefflich ist z. B., was er über Jesu Art auf seine Jünger einzuwirken sagt. Aber er kann Jesus doch nicht ganz verstehen, weil er ihn losreißt von dem Boden, in dem er wurzelt: der Vater Jesu ist eben doch der Gott des Alten Testaments, der Gott der Propheten, also der

1) Houston Stewart Chamberlain, Mensch und Gott. München, F. Bruckmann 1921. 305 S. 8°. Als Vorarbeit darf die Sammlung „Worte Christi", 316 S. 8° im gleichen Verlag (10 ℳ) gelten.

2) Eduard Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums, in 3 Bänden. Stuttgart u. Berlin, J. G. Cotta. I: Die Evangelien, 1921; II: Die Entwicklung des Judentums und Jesus von Nazareth, 1921; III im Druck.

„Judengott", wie Chamberlain sagt, und Jesus will der Messias seines Volkes sein. — Köstlich sind die Bemerkungen über die Verbindung von Einfalt und Tiefsinn in Jesu Worten, über die Indifferenz der „Gotteslehre" Jesu gegenüber der „logischen Klemme" transzendent und immanent; köstlich auch, was er über Jesu Sprache, besser Sprechweise, sagt; auch sonst manche Einzelbeobachtung. Aber als Ganzes läßt es doch unbefriedigt. Was dem Buche fehlt, ist eine wirklich historische Verwertung der Quellen: dem Verfasser sagen viele johanneische Worte zu: also sind sie ihm echte Heilandsworte, und wenn sie sich im ersten Johannesbrief finden, so hat Jesus sie „seinem geliebten Johannes ins Ohr geflüstert" — so etwa begründete die Gnosis ihre Geheimtradition! Chamberlain setzt sich über den synoptischen Gedanken der ζωὴ αἰώνιος = Leben im künftigen Äon glatt hinweg und schreibt Jesus die Zeit- und Raumlosigkeit des Johanneischen Gedankens vom Leben, ewigem Leben schon jetzt im Diesseits, zu. Daß dieser johanneische Gedanke etwas ganz Außerordentliches ist, daß er in gewissem Sinne in der Konsequenz von Jesusgedanken liegt, ist ohne weiteres zuzugeben, aber deshalb stellt er doch eine Umbildung dessen dar, was Jesus selbst gesagt und gedacht hat [1]). Umgekehrt bei der Sünde hält Chamberlain sich, der scharfen Antithese johanneischer Betrachtung ausweichend, ausschließlich an synoptische Gleichnisse, die er denn gründlich mißdeutet, wenn er z. B. zu Luk. 15, 7 sagt: „Hier wird doch ohne Umschweife dem — nach unsern menschlichen Begriffen — Sündigen der Vorzug gegeben vor dem Tugendhaften". Nein, der Bekehrung des Sündigen vor dem ungebrochenen Tugendhaften! Liebt nicht jede Mutter das Kind mehr, um das sie Schmerzen und Sorgen getragen hat? Die Einfalt des reinen Toren (Parzival) ist eben doch etwas anderes als der Entschluß des verlorenen Sohnes: „Ich will mich aufmachen und zu meinem Vater gehen usf." Man kann nicht das Evangelium Jesu und die Weisheit der Vedantas auf einen Generalnenner bringen. Die Art, wie Chamberlain sich gegen den altchristlichen Weissagungsbeweis ereifert, läßt das geschichtliche Verständnis einer in der Auffassung der Zeit wurzelnden Erscheinung vermissen [2]). Historisch verstehen heißt nicht mehr das hervorheben, was uns fremdartig berührt, sondern das, was jener Zeit eigenartig und neu erschien. Das ist freilich nicht leicht, zumal in volkstümlich sein wollender Darstellung, und am wenigsten von einem Verfasser zu erwarten,

1) Vgl. den Aufsatz: Zur Eschatologie der Evangelien in Theol. Stud. u. Krit. 1911. 1—20.

2) Weit besser bei gleicher Ablehnung Kemper Fullerton, Prophecy and Authority, New York, Macmillan Co., 1919.

der „den Theologen“ und „der Kirche“ gegenüber noch ganz die Stimmung der Aufklärung hat, wiewohl er sonst auf Kant, Schiller und Goethe und, zuhöchst von allen, auf Richard Wagner schwört. Dabei kommen die Theologen meist als die — man weiß nicht recht warum und wozu — fanatischen Verfechter von Zwangsglaubenssätzen in Verdammnis; bald wird gegen ihre historisch-kritische Betrachtung des Stoffes Sturm gelaufen, als ob es nicht diese wäre, welche uns von der Auffassung des Glaubens als einer Summe von Zwangslehrsätzen befreit hat, als ob nicht die sog. Laienorthodoxie den Theologen, die durch wissenschaftliche Schulung einen weiteren, freien Horizont erlangt haben, Fesseln anlegte. Chamberlain zeigt deutlich, daß man Jesu Evangelium doch nur recht verstehen kann, wenn man in lebendigem Zusammenhang mit der christlichen Gemeinde, nicht einer erst aus der Wagnergemeinde neu zu schaffenden, sondern der von Chamberlain selbst in ihrem Wirken köstlich geschilderten Gemeinde des in der Liebe tätigen Glaubens steht. Immerhin ist das Buch mit seiner Romantik und Mystik — auch Jesu schlichte Herzensfrömmigkeit wird hier Mystik genannt — beachtenswert als ein Zeichen unserer Zeit, als ein Symptom für die Stimmung weiter Kreise. Hier hat die theologische Arbeit einzusetzen und weiterzuführen mit jener Kunst, mit der nach Chamberlains hier zutreffender Darstellung, der große Heidenapostel mit staunenswerter Anpassungsfähigkeit „den Mittler vermittelt“.

Ganz anderer Art ist das zweite Werk: hier tritt der Historiker an die Aufgabe heran, ausgerüstet mit einer meisterhaften Beherrschung der Methode und Kenntnis der antiken Gesamtgeschichte. Ein gewaltiger Unterbau wird aufgeführt: Band I bietet eine sorgfältige Analyse der Quellen, aus der besonders der Versuch, in die vor Markus liegenden Überlieferungsschichten klaren Einblick zu gewinnen, die Beachtung der Fachleute in Anspruch nimmt. Auch bei dem vierten Evangelium wird von Herausgeber und Sonderquelle gesprochen — ein verheißungsvoller Anfang zu einer richtigeren Einschätzung, als sie bisher innerhalb und außerhalb der Theologie üblich war. In dieser Quellenkunde wird ein gut Teil der Fragen, mit denen sich das Leben Jesu sonst abquält — die Vorgeschichten, die Auferstehungsberichte — abgetan [1]). So kann dann das den Schluß des zweiten Bandes bildende Kapitel X „Jesus von Nazareth“ — man wird unwillkürlich an den Aufbau von J. Wellhausen, Israelitisch-jüdische Geschichte er-

1) Diese beiden Punkte hat auch Chamberlain vorweggenommen.

innert — sich ganz der Schilderung dieser Persönlichkeit als des Höhepunktes der mit dem Exil ansetzenden religiösen Geschichte des Judentums widmen. Wir lassen hier den ganzen Unterbau dieses zweiten Bandes, die mit der Perserzeit anhebende, ganz unter den Gesichtspunkt der Religion und der religiösen Ideen gestellte Geschichte des Spätjudentums, beiseite: Meyer widmet der Religion Zoroasters ein eigenes Kapitel und betont sehr stark deren im Dualismus wahrnehmbaren Einfluß auf die Entwicklung der Religion des Judentums — darin Stave, Bousset u. a. gegen Scheftelowitz fortführend, teilweise auch verbessernd. Uns kommt es hier allein auf das Jesusbild an. Und da springt zunächst in die Augen, daß dies der Zeichnung bei Chamberlain mit ihrer Zeit- und Raumlosigkeit schnurstracks zuwiderläuft. In die Zeitgeschichte mit ihrem bunten Vielerlei von Apokalyptik, messianischer Hoffnung, politischen Träumen und Wundertätern hineingestellt, erscheint die Gestalt Jesu ganz bodenständig im Judentum ihrer Zeit. „Er steht ganz auf dem Boden des Judentums; über dasselbe reicht sein Gesichtskreis nicht hinaus." Wohl kennt auch Ed. Meyer die besondere Siedlungsgeschichte Galiläas, aber er zieht daraus nicht die Chamberlainsche Folgerung. Er weiß, daß das dortige Volk besonders eifrig dem Gesetz ergeben war: „Die pharisäische Schule herrschte offenbar hier durchweg". So macht er nicht den Versuch, Jesu besondere Stellung zum Gesetz, mit der er seine Schilderung beginnt, aus einer freisinnigen Amhaarez-Bewegung (Friedländer) abzuleiten [1]); er macht überhaupt nicht den Versuch, Jesus abzuleiten. Er stellt ihn einfach in seinem Wirken dar, zunächst in seiner der pharisäischen Äußerlichkeit und Scheinheiligkeit entgegengesetzten Sittenpredigt — „So ist die Ethik Jesu in der Tat nichts anderes als die Umsetzung des kategorischen Imperativs in ein praktisches Gebot" —, dem Ruf zur Umkehr, der Forderung der Hingabe des ganzen Menschen, der völligen Loslösung, des Glaubens; sodann in seiner die Wanderpredigt begleitenden Heil(wunder)tätigkeit; schließlich sein messianisches Auftreten und sein Untergang. „Mit Jesu Hinrichtung schien sein Werk vernichtet ... Der Eindruck, den er in den schlichten Männern seiner Gefolgschaft hinterlassen hatte, ließ ihnen keine Ruhe, bis sie für das Unbegreifliche, das sie erlebt hatten, das erlösende Wort gefunden zu haben glaubten. Dadurch haben sie die Fähigkeit zu einer Weltwirkung ohnegleichen

1) Ein Versuch, der an dem doppelten scheitert, einmal daß wahrhaft Große sich fast immer mehr im Gegensatz zu ihrer Umgebung als in Übereinstimmung mit ihr entwickeln, zum andern, daß der Herrnbruder Jakobus den Geist des Hauses als einen streng gesetzlichen erkennen läßt.

erlangt" [1]). Wertvoll ist vor allem die starke Betonung der zielbewußten willensstarken Art, in der Jesus seinen Weg geht, nicht ein Träumer und Grübler, wie bei Frenssen, nicht zerrissen von innerem Zwiespalt, wie bei Bousset u. a., andrerseits auch nicht ein phantastischer Schwärmer, wie bei Alb. Schweitzer. Ed. Meyer hat zu tief in Jesu sittliches Wesen geschaut, um solche Abwege mitzumachen; er ist zu sehr Historiker, um das Wegdekretieren der Messiasidee aus dem Leben Jesu (Wrede) gutheißen zu können. Aber es klafft zwischen der Ethik des Sittenlehrers und dem Messiasanspruch eine Lücke; man behält den Eindruck einer „unüberbrückbaren Kluft": der Verfasser selbst empfindet ihn, wo er von der Beibehaltung der jüdischen Eschatologie redet: „daß durch die Verinnerlichung des Begriffs des Gottesreichs, die er vollzieht, diese ganze Eschatologie im Grunde aufgehoben ist, hat er (Jesus) nicht empfunden". Hier zeigt sich, daß die Predigt Jesu vom Gottesreich, ohne die seine Messianität gar nicht verständlich ist, ungenügend gewürdigt, daß sie vor allem zu sehr moralisiert ist. So gewiß Ed. Meyer von Sündenvergebung, unbedingter Hingebung an Gott als wesentlichen Zügen in Jesu Predigt zu reden weiß: das religiöse Moment kommt doch als solches bei ihm gegenüber dem sittlichen zu kurz (darin ist Chamberlain unserer heutigen Erkenntnis näher). Die Verinnerlichung der Gottesreichsidee ist nur die eine Seite seiner Verkündigung, und keineswegs die am meisten in die Augen fallende: die eigentliche Botschaft ist das Nahegekommensein der Gottesherrschaft, und das ist zunächst ganz im eschatologischen Sinne gemeint. Das Neue ist nicht die Verinnerlichung, sondern die für jüdisches Denken unerhörte Kunde, daß es nicht von des Volkes gesetzlicher Gerechtigkeit abhängen soll, daß die Gottesherrschaft, d. h. das Reich der Seligkeit, die Heilszeit, kommt, sondern daß Gott das ganz von sich aus macht, und es nur für den einzelnen darauf ankommt, ob er hineingelangt. So stellt sich allerdings neben die Eschatologie als Brücke zur reinen, zeitlosen Ethik das, was man die umgebogene Eschatologie nennen kann [2]). Aber diese fordert jene: „Entbehrlich ist sie allerdings trotzdem nicht", wie Ed. Meyer selbst sagt. Zu dem Plato-Analogon lassen sich Augustin, Luther u. v. a. hinzufügen, ein Beweis, daß es sich um eine psychologische Nötigung handelt, die um so stärker ist, je größer und frömmer einer ist. Es ist nicht das Haften an dem vom Parsismus überkommenen pessimistischen Dua-

1) Das wird Bd. III wohl näher ausführen, auf den wir uns zurückzukommen vorbehalten.

2) Vgl. Theol. Stud. u. Krit. 1911, 1—20.

lismus des Spätjudentums, also etwas, das wir als zeitlich bedingt und rückständig bei Jesus beurteilen müßten; sondern es ist der klare Blick in die Wirklichkeit mit ihrem unbestreitbaren ethischen Dualismus, die Erkenntnis, daß die Gottesherrschaft nicht verwirklicht ist, solange sie auf die Herzen einzelner beschränkt bleibt. Es ist nicht zutreffend, was Ed. Meyer sagt: „Erst durch das Christentum gelangt die Weltanschauung des iranischen Propheten zu ihrer größten weltgeschichtlichen Wirkung"; der Gegenbeweis liegt in der Ablehnung des Marcionitismus und des Manichäismus durch die christliche Kirche, die damit den echt-evangelischen Monotheismus bzw. Gottschöpferglauben mitsamt der zugehörigen positiven Ethik (freilich nicht ohne Kompromisse) bewahrt hat. Wenn Ed. Meyer sich mit der theologischen Literatur stärker befaßt hätte — und sie darf auf volle Beachtung auch eines Historikers Anspruch erheben — so würden manche mit Jesu Messianität zusammenhängende Probleme doch noch in andere Beleuchtung getreten sein. Die ganze Frage des Selbstbewußtseins, die neben der der Reichsgottespredigt die zweite Stelle beansprucht [1]), kommt in dieser Darstellung zu kurz. Wichtig aber ist als ein Zeugnis von der Bedeutung der Sache, daß ein von theologisch-kirchlichen Erwägungen unberührter Historiker, trotz der individualistisch gefärbten Schilderung der Predigt Jesu und dem Universalismus des an alle Welt ergehenden Rufes, von der „Gemeinde" spricht, „die sich um ihn (Jesus) sammelt und des Heils teilhaftig wird". Damit ist eine eben erst in der theologischen Diskussion sich anbahnende Erkenntnis richtig getroffen, die Erkenntnis von der grundlegenden Bedeutung der Jüngergemeinschaft schon zu Jesu Lebzeiten. Von hier aus lassen sich dann die Linien weiterziehen in die „Anfänge der Kirche", von denen uns wohl der dritte Band des bedeutenden Werkes berichten wird.

Zwei ganz verschiedene Jesusbilder — so verschieden wie etwa das der Maler W. Steinhausen und L. Fahrenkrog — und doch zwei Zeugnisse von dem überwältigenden Eindruck, den Jesus auf alle macht, die irgendwie fragend an ihn herantreten, Zeugnisse zugleich von dem Fortschritt, den unser Verständnis dieser einzigartigen, unerschöpflichen Persönlichkeit gerade in den letzten Jahrzehnten gemacht hat: der Jesus Heinrich Hoffmanns (des Malers), der Jesus Julius Wellhausens wäre heute nicht mehr möglich.

1) Ich sage mit Bedacht nicht: die erste Stelle; es ist historisch-methodisch nicht richtig, von ihr auszugehen.

Druck von Friedrich Andreas Perthes Aktiengesellschaft Gotha

Abhandlungen

1.

Lic. Ernst Günther
Stadtpfarrer in Stuttgart

Albrecht Ritschls spätere theologische Entwicklung[1])

Darstellungen der Theologie Albrecht Ritschls besitzen wir, wenn es bloß auf die Zahl der Bücher und Aufsätze ankommt, wahrlich genug. Aber sobald es darauf ankam, eine davon zum Studium mit gutem wissenschaftlichem Gewissen wirklich zu empfehlen, schmolz die Zahl der Möglichkeiten bedenklich zusammen. Denn die einen waren als Apologeten ihres Meisters verdächtig und trugen zuweilen eigene Farben mit auf; die anderen waren ebenfalls nicht objektive Darsteller, sondern Polemiker, die ihre eigene Dogmatik zum Maßstab des Urteils nahmen. Weitaus

1) Am 25. März d. J. war Ritschls 100. Geburtstag. Die theologischen Fakultäten zu Bonn und Göttingen haben dem großen Theologen, der eines ihrer bedeutendsten Mitglieder, wenn nicht überhaupt das bedeutendste gewesen ist, eine würdige Gedächtnisfeier veranstaltet. Wir freuen uns, die nachfolgende, eindringliche Studie, die hauptsächlich E. Fabricius' umsichtiges, anerkannt tüchtiges Werk (Die Entwicklung in Albrecht Ritschls Theologie von 1874 bis 1889 nach den verschiedenen Auflagen seiner Hauptwerke dargestellt u. beurteilt, 1909, VII, 140 S.) einer Nachprüfung unterzieht und hilft, das Urteil über den Wert von Ritschls Hauptleistung zu klären, gerade in diesem Jahre zum Druck bringen zu können. D. Red.

am lehrreichsten war immer noch die Darstellung des Sohnes, aber nur, wenn man sich die Zeit und Mühe nahm, die ganze Biographie zu studieren. — Das ist anders geworden, seit Cajus Fabricius an A. Ritschls systematischen Hauptwerken eine durchgreifende methodische Auflagenvergleichung durchführte, wie sie Schleiermachers Glaubenslehre bis auf den heutigen Tag erst für die Einleitung erfahren hat. Mit dieser Arbeit scheint sich die Darstellung der Theologie Ritschls aus dem Polemischen oder Apologetischen ins rein Historische erhoben zu haben. Das Material für die Auflagenvergleichung hat Fabricius so gründlich dargeboten, daß es sich in dieser Beziehung für Spätere höchstens um unwesentliche Ergänzungen oder um eine andere Anordnung handeln könnte. Diese Arbeit bleibt auch für den überaus wertvoll, der, wie wir es tun werden, in der Beurteilung der von Ritschl vorgenommenen Änderungen sich auf einen ganz anderen Standpunkt glaubt stellen zu müssen; denn er hat hier unter allen Umständen für die nötige Kontrolle seines Urteils die zuverlässigste und bequemste Unterlage. Und schon das wäre ein unbestreitbares Verdienst, einmal gezeigt zu haben, daß die Vergleichung der verschiedenen Auflagen des „Unterrichts in der christlichen Religion" und der „Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung" keineswegs unfruchtbar ist, sondern historisch bemerkenswerte und systematisch anregende Ergebnisse liefert. Es ist wirklich nicht zu stolz geredet, wenn Fabricius am Ende seiner Arbeit sagt: „Wer in Zukunft die Geschichte der neuesten Theologie zu schreiben unternimmt, wird an der Umbildung der Gedanken Ritschls von 1874 bis 1889 nicht achtlos vorübergehen dürfen." Er hätte dem ruhig hinzufügen dürfen, daß dies auch dem Systematiker nicht zu raten sei, wenn dies nicht außerhalb der rein historischen Linie läge, die er einzuhalten gedachte.

Auch in einigen Punkten, die bereits zur Beurteilung gehören, können wir unser Einverständnis mit Fabricius erklären. Dies ist namentlich der Fall bezüglich des Verhältnisses zwischen Prinzipienlehre und eigentlicher Dogmatik bei Ritschl. Mit vollem Recht hat Fabricius die Theologie Ritschls einmal so darzustellen gewagt, daß er die Prinzipienlehre erst nach der

eigentlichen Dogmatik besprach. Es war seinerzeit ein Fehler, wenn man glaubte, die Wirkungen der Theologie Ritschls dadurch beeinträchtigen zu können, daß man die mancherlei wirklichen und vermeintlichen Unvollkommenheiten seiner Prinzipienlehre nachwies. Wenn die tatsächliche Bedeutung des Vergleichs mit einer Ellipse und ihren zwei Brennpunkten für Ritschls System nicht hoch eingeschätzt wird (F. 74 f.), so können wir diesem Urteil nur recht geben, ohne damit dem von Fabricius an die Stelle gesetzten Vergleich mit einem Würfel gleichfalls zuzustimmen. Nicht minder richtig erscheint uns der Hinweis auf das persönliche Gepräge des Ritschlschen Systems und die Andeutung, die Änderungen in demselben seien nicht zuletzt auf eine leise Wandlung in Ritschls Gesinnung zurückzuführen (F. 134 f.).

Wogegen wir jedoch aufs lebhafteste Einspruch erheben möchten, das ist die Schlußthese: „Wenn man sich in den Zusammenhang dieser Theologie vertieft, wird man zu dem Ergebnis gelangen: ihre ursprüngliche Gestalt war die vollkommenste." Der Widerlegung dieses Satzes ist die folgende Untersuchung gewidmet, und es wird sich im Verlauf derselben zeigen, daß es wahrhaftig nicht gleichgültig ist, ob Fabricius darin recht behält oder nicht. Nun ist zwar dieser Einspruch bereits von Julius Kaftan (Theol. Lit.-Ztg. 1910, Nr. 6) erhoben worden. Trotzdem dürfte die folgende Untersuchung nicht einfach überflüssig sein, und zwar aus mehr als einem Grunde. Die Rezension wird später nur von ganz wenigen gelesen werden; das Buch von Fabricius aber wird — mit Recht — als unentbehrlich gelten, und mit seinen auch von Julius Kaftan anerkannten Vorzügen werden sich auch seine Irrtümer fortpflanzen. Aber auch wenn jene Rezension gelesen wird, so wird doch ihre Kürze und Allgemeinheit gegenüber dem Eindruck der von Fabricius angehäuften Einzelnachweise nicht recht aufkommen. Endlich wird sich zeigen, daß Kaftan nur einen, wenn auch den wesentlichsten Gesichtspunkt geltend gemacht hat, wenn er sagt: „Das ist schließlich die für die Beurteilung der Theologie Ritschls entscheidende Frage: war er der Urheber eines in seiner Art wohlgefügten theologischen Systems, er wie andere

auch, in einer Reihe, nichts weiter? Oder: hat er mit ſtarkem Ruck in das Steuer gegriffen und den Kurs wieder auf das Ziel gehalten, daß wir einmal in der Kirche der Reformation auch eine Theologie der Reformation gewinnen?“ Es iſt richtig, daß es nur im erſten Fall bei Fabricius' Meinung über den Vorrang der erſten Auflage bleiben kann; aber ſo ſcheint es, als ob nur ſyſtematiſch und nicht rein hiſtoriſch die Auffaſſung von Fabricius anzufechten wäre. Daß es auch unter ganz anderen, mehr auf der hiſtoriſchen Linie gelegenen Geſichtspunkten möglich iſt, gedenken wir, bei voller Anerkennung des Kaftanſchen Urteils, jetzt nachzuweiſen.

A.

1. Beginnen wir zunächſt mit einigen herausgegriffenen Beobachtungen, die der Theſe vom Vorzug der erſten Auflage direkt zuwiderlaufen und daher zum mindeſten zu der Ergänzung nötigen, daß auch die dritte Auflage ihre Vorzüge habe. Wenn z. B. Ritſchls Erörterungen über das Weſen der Religion ſpäter mehr am Begriff von *Gütern* als an dem von *Zwecken* orientiert ſind, worin Fabricius richtig den Einfluß Julius Kaftans erblickt, ſo wird man hierin doch wohl nur eine Verbeſſerung finden können (F. 106 f.). — Dasſelbe wird gelten dürfen von den Ausführungen über den *Glaubensbegriff* (Rfg III, § 60). Hier iſt zugleich einer der wenigen Punkte, an welchen Fabricius nicht genau genug referiert. Nicht hervorgehoben hat er, was wahrlich einer beſonderen Feſtſtellung wert wäre, daß in dritter Auflage der Ausdruck „Vertrauen“ einen Vorrang vor dem zunächſt bevorzugten „affektvolle Überzeugung“ bekommt, daß er dieſen teils einfach erſetzt, teils ihm wenigſtens begrifflich übergeordnet wird (Rfg ^{3}III, 558 = ^{1}III, 525). Unwillkürlich denkt man hierbei an die ſpätere Definition der Glaubensurteile als Vertrauensurteile bei Max Reiſchle; man wird die Behauptung wagen dürfen, daß in dieſer Definition eine ſchon von Ritſchl ſelbſt eingeſchlagene Richtung zu ihrem Ziel gekommen iſt. — Wenn ferner bei Fabricius gezeigt wird, daß ſpäter die Forderung einer Ausübung der „Religion Jeſu“ durch die Jünger

in Wegfall gekommen ist, die Ritschl früher erhoben hat, so wird heute schwerlich jemand das Schwinden dieser unglücklichen Formel bedauern (F. 60). — Zu Unt. § 11 bemerkt Fabricius, der Satz, daß Gott die Liebe ist, eigne sich ohne Frage besser zum Ausgangspunkt für die Gotteslehre, als der andere: Gott ist der Vater unseres Herrn Jesu Christi. Das möchten wir ernstlich bestreiten, sobald das Wort Ausgangspunkt didaktisch genommen wird. Ritschl hat hier einen unanfechtbaren, einfachen, geschichtlich-positiven Ausgangspunkt gesucht und gefunden. Und wenn dagegen gesagt wird, dieser Gottesname setze die ganze Christologie als bekannt voraus, so könnte gegen den anderen Einsatz mit dem Begriff der Liebe mit gleichem Recht eingewendet werden, er setze die ganze Ethik voraus (zu F. 73). — Auf der gleichen Linie liegt eine weitere Änderung in der Gotteslehre. Nach 1. Auflage bietet der Gottesbegriff die Antwort auf eine philosophische Frage, nämlich auf die Frage nach dem Zusammenhang der natürlichen und der sittlichen Welt, ist also selbst ein Stück Philosophie. In 3. Auflage wird, was als christlicher Gottesgedanke zu gelten hat, einfach der Offenbarung entnommen. Daß die letztere Stellungnahme die sachgemäßere ist, sollte eigentlich nicht mehr bestritten werden (gegen F. 120). — In der Lehre vom heiligen Geist spielte in der ursprünglichen Darstellung Ritschls eine bedenklich große Rolle der Satz, der heilige Geist bezeichne, metaphysisch gesprochen, eine Formbestimmtheit (Rfg ^{1}III, 534); daß diese scholastische Formel, bei der man sich etwas bestimmt Christliches nicht denken kann, später beseitigt worden ist, darüber geht Fabricius (55) mit einem „abgesehen davon" viel zu rasch hinweg. Wenn solche fraglose Verbesserungen nicht anerkennend hervorgehoben werden, muß ja der Verdacht entstehen, als ob hier der Tatbestand doch leise nach einer Theorie umgebogen werde. — Im Zusammenhang der Erwählungslehre bleibt die allgemeine geschichtliche Beobachtung stehen, daß die Menschheit sich gliedert in Rassen, Völker und Staaten, nur mit dem Unterschied, daß sie in 3. Auflage nicht mehr als Beobachtung gesetzlicher Art bezeichnet wird. Darin sieht Fabricius (90) nur den Verzicht auf allgemein wissenschaft-

liche Gedanken, nicht aber den berechtigten Verzicht auf den mannigfachen Bedenken ausgesetzten Begriff eines historischen Gesetzes. — Vollends vermögen wir es durchaus nicht zu bedauern, wenn die „naturwissenschaftliche Rechtfertigung der Eschatologie", wie Fabricius es nennt, — wir selbst möchten nur von einem als Hilfslinie verwendeten dilettantisch naturwissenschaftlichen Gedanken sprechen — unterdrückt worden ist, indem Ritschl später nicht mehr die Hypothese von der Auflösung des Sonnensystems hereinzieht (Unt. § 77; F. 12 und 90). Ritschl hat damit nur eine Manier hinter sich gelassen, die bei den Vermittlungstheologen der Mitte des 19. Jahrhunderts nicht selten war. Solche dilettantische Gedankengänge eine allgemeinwissenschaftliche Begründung zu nennen, ist doch zuviel Ehre. Sie sind auch Ritschl selbst in der 1. Auflage gewiß nicht allzu wichtig gewesen.

2. An zahlreichen Punkten haben wir den Eindruck gehabt, als werde bei Fabricius der Gegensatz zwischen den Auflagen offenbar überspannt. Sieht es doch bei ihm so aus (F. 94), als hätte A. Ritschl wohl bei Abfassung der 1. Auflage den Ruhm eines „zusammenfassenden und weitschauenden Geistes" verdient, neun Jahre später aber schon nicht mehr. Einiges Hierhergehörige ist bereits in meinem Buch über die „Entwicklung der Lehre von der Person Christi im 19. Jahrhundert" (1911) kritisch besprochen und soll hier nicht wiederholt werden. Bleiben wir aber zunächst noch bei christologischen Aussagen. Die Gemeinde soll „nach erster Auflage sowohl in die prophetische, wie in die priesterliche, nach dritter Auflage aber nur in die priesterliche Stellung Christi eintreten". Dieser Satz (F. 60) kann nur mit Vorbehalt als Ritschls Meinung ausgegeben werden. Für Luther in seiner Schrift de libertate christiana, die für die protestantische Gestaltung der Lehre vom dreifachen Amt bekanntlich so wichtig geworden ist, steckt eben das Prophetentum mit im Priestertum, wie ganz deutlich aus der auch von Ritschl Unt. § 45, Anm. e, 2. A. zitierten Stelle hervorgeht: sacerdotes quoque sumus in aeternum, quod digni sumus coram Deo apparere, pro aliis orare et nos invicem ea quae Dei sunt docere (von mir

unterstrichen). Ritschl hat ja auch noch in 3. Auflage des Unterichts § 13 von der Offenbarung der Liebe Gottes durch die Liebesübung der Gemeinde gesprochen (F. 65); und was ist dies anderes, als ein Eintreten der Gemeinde in die prophetische Tätigkeit und Stellung Jesu? — Bei der Besprechung von Rfg § 60, der den Glauben an Christus unter dem praktischen Gesichtspunkt betrachtet, findet Fabricius (27) bei Ritschl ein wachsendes Verständnis für Kontemplation. Das wird im allgemeinen richtig sein. Die dort gegebene Begründung aber, indem aus 1. Auflage die Opposition gegen ein herrnhutisches eingebildetes Privatverhältnis zum Heiland, aus 3. Auflage hauptsächlich das Zugeständnis hervorgehoben wird, daß eine Intuition Christi und der Gnadenverheißung, wie sie Melanchthon empfiehlt, durchaus berechtigt sei, muß als irreführend bezeichnet werden. Was hier für berechtigt erklärt und was dort verworfen wird, ist keineswegs das Gleiche; den Abstand zwischen dem Liebesspiel der Phantasie mit dem Seelenbräutigam und der Stellung der Reformatoren zu Christus hat ja Ritschl selbst in den der 2. und 3. Auflage gemeinsamen Sätzen hervorgehoben.

Bei der Vergleichung von Ritschls Äußerungen über das Bittgebet in Unt. § 79 hat Fabricius das Gras wachsen hören. Sie schienen ihm zu verraten, daß Ritschl früher von einer an der Pflicht orientierten ethischen Gesamtanschauung aus natürliche Bedürfnisse in das Gebiet des Egoismus verwiesen, später jedoch, vom Güterbegriff geleitet, ihnen einen relativen Wert beigemessen habe. Ob jenes herausgelesen werden darf aus dem Wortlaut der 1. Auflage, wonach das Bittgebet durch die Verknüpfung mit dem Dank oder dem Vorbehalt der Ehre Gottes vor egoistischer Verkehrung sichergestellt werde, ist mir fraglich. Übrigens fällt es auf, daß im Text der 1. Auflage von Fabricius „egoistischen" unterstrichen ist, im Text der 2. und 3. Auflage aber „demütige und uneigennützige" nicht (F. 27 f.). Damit wird die Tatsache verdeckt, daß der Gegensatz gegen ein Vordrängen des eigenen Ich auch in die späteren Auflagen hinübergenommen wird. Wenn hier etwas „verschwindet", so ist es also nicht der Verdacht des Egoismus als eines möglichen

Motivs der Bittgebete, sondern eben der Ausdruck egoistisch. Und dabei scheint mir doch eine andere Überlegung leitend gewesen zu sein. Der Ausdruck hat seinen gebräuchlichen direkten Gegensatz an dem Wort altruistisch, wobei es sich also um das Verhältnis des eigenen Wollens zu dem anderer Menschen handelt; beim Gebet aber kommt viel mehr der Gegensatz zwischen Menschenwille und Gotteswille in Betracht. Der Ausdruck der 2. Auflage ist somit zweifellos korrekter geworden.

Auf einen Punkt, der hier zu besprechen wäre, ist schon oben in anderem Zusammenhang hingewiesen worden: Wenn Fabricius (90) meint, Ritschl habe im Zusammenhang der Erwählungslehre den Gebrauch ethisch-geschichtsphilosophischer Gedanken eingeschränkt, so ist das zweifellos übertrieben; es sind noch reichlich geschichtsphilosophische Hilfslinien stehen geblieben; die Ausführungen nämlich über die Gliederung der menschlichen Gattung, ja sogar der Vergleich mit der organischen Natur werden aufrechterhalten; was fällt, ist eigentlich nur nur die Bezeichnung dieses Zusammenhangs als eines Gesetzes (Rfg ³III, 127 ff.). Damit ermäßigt sich auch hier der Auflagenunterschied auf die Tatsache, daß die 3. Auflage methodologisch vorsichtiger in ihren Ausdrücken geworden ist. — Ähnlich liegt die Sache bei einer Änderung in der Christologie. Fabricius (100 f.) meint, Ritschl habe den Gedanken der ethischen Geschichtsphilosophie, daß alles Große in der Menschheitsentwicklung auf große Individuen zurückzuführen sei, fallen gelassen. Das ist sicher zuviel gesagt; denn es sieht so aus, als ob dieser Gedanke später für Ritschl seine theologische Bedeutsamkeit überhaupt verloren hätte, und das ist gewiß nicht der Fall. Sobald man erkennt, daß auch in 1. Auflage jener geschichtsphilosophische Gedanke, den Ritschl als stark historisch denkender Theologe natürlich nie aufgegeben hat, nur aus apologetischer Absicht herangezogen wurde, während die späteren Auflagen eine rein dogmatische Gedankenführung vorziehen, verliert das Urteil von Fabricius sein Gewicht. — Auf S. 101 seines Buchs findet Fabricius weiter einen starken Unterschied darin, daß die 1. Auflage auf dem Standpunkt einer allgemeinen Religionswissenschaft stehe, die 2.

und 3. Auflage auf dem Standpunkt des Christentums, wenn auch unter vergleichender Heranziehung der anderen Religionen. Er kann sich dabei allerdings auf eine Veränderung im Wortlaut stützen (Rfg [1]III, 4 vgl. [3]III, 8 f.); 1. Auflage: „aus diesem Verfahren der allgemeinen Religionswissenschaft"; 2. Auflage: „mit Hinzuziehung der allgemeinen Religionsgeschichte". Er hätte aber doch auch die Frage stellen sollen, ob man denn beim Studium der 1. Auflage so sehr viel merkt von einer Durchführung allgemein religionswissenschaftlicher Gedanken. Hätte er dies getan, so hätte er wohl auf jene Verschiedenheit des Wortlauts weniger Wert gelegt, vielmehr auch hier eine Bestätigung dafür gefunden, daß Ritschl seine methodologischen Äußerungen vielfach erst hinterher seinem tatsächlichen Verfahren angepaßt hat. Übrigens läßt sich ein Fall anführen, in welchem gerade die 3. Auflage eine religionsvergleichende Bemerkung nicht etwa gestrichen, sondern hinzugefügt hat. In der Erörterung über Übel und Strafe (Rfg § 42, [3]III, 343) wird der Ablehnung des Vergeltungsgrundsatzes durch Christus die Weise der Hellenen, Römer und Israeliten zur Folie gegeben, für welche der Staat auch im religiösen Sinne höchstes Gut war und die darum die Vorstellung eines rechtlich gearteten Verhältnisses zwischen Gott und Menschen hegten. Man wird nicht fehlgreifen, wenn man diese Einfügung, für welche Fabricius keinerlei Kommentar gibt, auf den Einfluß von Julius Kaftans Buch über das Wesen der Religion zurückführt, der sonst auch von Fabricius bemerkt wird. Kehren wir aber nochmals zu der prinzipiellen Äußerung über die Verwendung der allgemeinen Religionswissenschaft zurück, so ist noch eine Einfügung zu beachten, die von Fabricius ebenfalls nicht kommentiert wird. In 2. Auflage ist der Satz positiv geworden: jene Vollständigkeit „wird erreicht durch geordnete Reproduktion des Gedankenkreises Christi und der Apostel". Erst wenn diese Änderung mit der anderen über die Heranziehung der allgemeinen Religionsgeschichte zusammengenommen wird, ergibt sich ein richtiges Bild: dann erscheint nicht der Verzicht auf den allgemein religionswissenschaftlichen Charakter der Theologie als das Wesentliche bei der Korrektur — hier wird nur mit Recht der Mund weniger

voll genommen —, sondern die breitere biblische Grundlegung. Aber dabei ist nun wieder zu bedenken, daß eine solche auch schon in [1]§ 1, also auf den unmittelbar vorhergehenden Seiten der 1. Auflage unmißverständlich gefordert war. Somit verliert die ganze Änderung genau besehen stark an Bedeutsamkeit.

Endlich fügen wir noch an die Beurteilung einer Reihe von Änderungen, die sämtlich die ethische Akzentuierung der Religion betreffen. Im Unterricht ist eine bedeutende Umstellung von Paragraphen vor sich gegangen. Die sozialethischen Abschnitte folgten früher als §§ 26 ff. unter der Überschrift „Das Reich Gottes als sittlicher Grundgedanke" unmittelbar auf die Ausführungen über das Reich Gottes als religiöse Idee (§§ 5—25); jetzt steht die Sozialethik erst in §§ 56 ff. Wenn daraus Fabricius (7) eine Entfernung des ethischen Abschnitts aus der Reich-Gottes-Lehre macht, so ist das eine offenbare Übertreibung. Denn die Sozialethik bleibt auch dort, wo sie jetzt steht, vollständig unter dem Regiment des Reich-Gottes-Gedankens, wie man sich leicht durch einen Blick in § 56 der 2. Auflage überzeugen kann. Der Änderung in der Disposition des Unterrichts dürfte eine ganz andere Absicht zugrunde liegen. Die Ausführungen über die Lehre von der Versöhnung durch Christus sollten heraufgerückt und dadurch enger mit der Reich-Gottes-Lehre verbunden werden. Außerdem wollte Ritschl wohl den Schein vermeiden, als ob die sozialethische Betätigung des Christen wohl die Offenbarung Gottes in Christus, nicht aber die Versöhnung durch ihn zur Voraussetzung hätte. — Eine starke Wandlung wäre es allerdings, wenn Ritschl, wie Fabricius (13) behauptet, den Eudämonismus, den er in 1. Auflage ablehnt, in 3. Auflage selber mitgemacht hätte. Sieht man aber die von Fabricius verglichenen Stellen genauer an, so ermäßigt sich auch dieser Unterschied ganz bedeutend. Denn fürs erste wird in allen Auflagen die Formel, von der die Rede ist, daß man zu dem Zweck gut handle, um die Seligkeit zu genießen, als zwar nicht unerlaubt, aber auch nicht erschöpfend bezeichnet. Zum anderen kommt es mir vor, als wäre der früher abgelehnte Eudämonismus etwas anderes, als der später mitgemachte: der abgelehnte Eudämonismus besteht laut

Rfg ^{1}III, 457 darin, daß das Reich Gottes als Mittel für einen anderen Zweck gedacht wird; der mitgemachte Eudämonismus besteht darin, daß in dem Begriff des Reiches Gottes das Erleben der Seligkeit ein wesentliches Merkmal bildet. Das zugestandene Verhältnis von Reich Gottes und Seligkeit ist ein analytisches, das verworfene ein äußerlich synthetisches. Übrigens werden wir später über die Verwendung des Seligkeitsbegriffs in Ritschls Dogmatik noch ein Weiteres zu sagen haben, wodurch unsere Auffassung bestätigt wird, daß hier wieder eine Überspannung des Auflagen-Gegensatzes vorliegt.

Dasselbe ist der Fall, wenn Fabricius (41) behauptet, die widergöttliche Seite im Wesen der Sünde spiele in 1. Auflage nur eine untergeordnete Rolle (Unt. ^{1} § 26 B), da es doch deutlich heißt, daß „gewisse Willensrichtungen u. s. f. der Beurteilung als Sünde unterliegen, sofern sie die bestimmungsmäßige Verbindung der Menschen zum Reich Gottes durchkreuzen und dadurch dem Endzweck und der Ehre Gottes zuwiderlaufen." Könnte man doch aus den von mir unterstrichenen Worten geradezu eine Überordnung des religiösen über den sittlichen Gesichtspunkt herauslesen, wenn man genau sein wollte; also gerade das Gegenteil von dem, was Fabricius herausliest. Zum mindesten hat er hier wiederum zu scharf gesehen. Ein Unterschied ist tatsächlich vorhanden, der aber nicht so leicht zu formulieren ist. Genetisch betrachtet rührt er von der Heranziehung symbolischer Bücher in den späteren Auflagen her (siehe unten!); systematisch könnte man vielleicht sagen, Ritschl habe später im Sündenbegriff das antireligiöse Element selbständiger neben das antimoralische gestellt. — Sind wirklich erst in der 2. und 3. Auflage die religiösen Tugenden Vorbedingung der sittlichen (F. 47)? Eine Seite vorher zitiert Fabricius einen Satz aus Rfg III ^{1}§ 54, der schon 1874 sich auf denselben Standpunkt stellt (F. 46, Zeile 7 ff.; man beachte das „damit"!). An gleicher Stelle hat Fabricius dem Gegensatz durch Einfügung eines kleinen Wörtleins etwas nachgeholfen (natürlich nur in der besten Meinung, den Text zu verdeutlichen). Der Vortritt der religiösen Funktionen, sagt er,

werde in 2. Auflage durch den Satz erläutert, das Christentum sei im ganzen Religion und nur im besonderen sittliche Religion. Ein sonderbares Nur, dem pünktlichen Leser so auffallend, daß er sich veranlaßt fühlt, den Text zu vergleichen, in welchem er es denn auch vergeblich sucht (Rfg ³III, 496). Würde etwa Fabricius wagen, den Sinn der 1. Auflage dadurch zu erläutern, das Christentum sei im ganzen Sittlichkeit und „nur" im besonderen religiöse Sittlichkeit? Nein; er schreibt diesen Satz, aber hübsch ohne das „nur".

3. Aus unseren seitherigen Betrachtungen erwachsen mit zunehmender Deutlichkeit Verdachtsgründe, die uns fragen lassen, ob nicht irgendeinem Schematismus zuliebe Fabricius die genannten Überspannungen des Auflagen-Gegensatzes vollzogen habe, während er kleine und doch nicht ganz unwichtige Verbesserungen, die sich jenem Schematismus nicht fügen, nicht entsprechend würdigt oder gar unbeachtet läßt. Wir haben bereits erwähnt, daß Fabricius in den seine Einzelkritik zusammenfassenden Abschnitten das von Ritschl selbst proklamierte geometrische Schema der Ellipse durch das ebenfalls geometrische Würfelschema zu ersetzen sucht, indem er sechs paarweise einander entsprechende Begriffe nennt, an denen sich Ritschls System orientiere: Tätigkeit — Empfänglichkeit, Liebe — Freiheit, Vollkommenheit — Seligkeit. Ob es richtig ist, daß Ritschl in den späteren Auflagen den Nachdruck je von dem ersten auf den zweiten Begriff dieser Paare verlegt habe, ist eine Frage, die nur durch Einzelprüfung festgestellt werden kann. Sie muß auch uns noch weiter beschäftigen. Hier aber soll zunächst einmal bestritten werden, daß es sachgemäß ist, aus diesen sechs „Seiten" ein Schema zu konstruieren, in welches Ritschls System einzufangen ist. Auf diese Weise wird Ritschl viel zu theoretisch dargestellt; wer so wie Fabricius (135) erkannt hat, daß die Wandlungen in Ritschls Theologie schließlich in Wandlungen seiner Gesinnung begründet sind, hätte doch den Weg zu einer mehr persönlichen Darstellung seiner Lehre finden sollen. Im Gegensatz zu Fabricius und im Gegensatz zu der in ihrer Bedeutung überschätzten Äußerung Ritschls von der Ellipse möchten wir einer Darstellung der Theo-

logie Ritschls den Vorzug geben, die sich bemüht, verschiedene Grundmotive seines theologischen Denkens zu unterscheiden, ohne dieselben in eine regelmäßige geometrische Figur zu zwängen. Das Würfelschema insbesondere hat die mißliche Folge, daß es zu einer künstlichen Ebenmäßigkeit verleitet und daß dadurch einzelne Sätze, die notwendig zur vollständigen Systemfigur gehören, ungebührlich hervortreten müssen. So z. B. in dem Fabriciusschen Schema der Lehrsatz, daß Gott bzw. Christus selig sei in seiner Vollkommenheit. Wenn Fabricius Geometrie treiben wollte, hätte er zum mindesten betonen müssen, daß auch ein Würfel perspektivisch gezeichnet werden muß.

Hauptsächlich aber denken wir, wenn wir von Schematismus reden, daran, daß Fabricius viel zu sehr mit dem abstrakten Gegensatz von teleologischer und kausaler Betrachtung arbeitet, womit er noch hinter das lebensvollere Begriffspaar Tätigkeit und Empfänglichkeit zurückgeht. Ob Ritschl selbst sich einer solchen Darstellung hätte freuen können, ist sehr zweifelhaft. Aber die Frage ist die, ob der Satz zutreffend ist, daß später die kausale Betrachtungsweise zu ungunsten der teleologischen bevorzugt worden sei. Sagt doch Fabricius gegen Schluß seiner Arbeit (131), Ritschl habe den teleologischen gegenüber dem kausalen, d. h. dem Offenbarungscharakter des Christentums, die Ethik, d. h. die Zweckwissenschaft gegenüber der Metaphysik, d. h. der Kausalwissenschaft zurückgestellt. Gegenüber formellen Beanstandungen, die sich bei solcher Gegenüberstellung von Ethik und Metaphysik sofort einstellen müssen, glaubt zwar Fabricius sich auf Ritschl selbst berufen zu können, dessen Anschauung er lediglich wiederzugeben beabsichtige. Aber wenn für Ritschl die Metaphysik „Untersuchung der allgemeinen Gründe alles Seins" ist, so ist aus dieser Definition nicht willkürlich der Ursachbegriff herauszunehmen, als ob er allein schon konstitutiv für die Metaphysik im Sinne Ritschls wäre. Jene formellen Beanstandungen regen sich aber auch in manchen Einzelfällen, in welchen Fabricius von dem Gegensatz von Ursache und Zweck Gebrauch macht. Er hat z. B. in den späteren Auflagen eine freundlichere Haltung Ritschls gegenüber der Mystik entdeckt. Wenn er nun

reine Mystik dahin charakterisiert, daß in ihr Empfänglichkeit über die Tätigkeit herrscht, so wird dagegen kaum etwas vorzubringen sein. Nicht ebenso widerspruchslos wird man die Behauptung hinnehmen, in reiner Mystik herrsche der Kausalbegriff über den Zweckbegriff. Beides wird von Fabricius (80) so in einem Satz nebeneinandergestellt, daß es aussieht, als wäre es im Grund dasselbe. Ist denn eine Frömmigkeit von vorherrschend empfänglichem Gepräge nicht auch auf einen Zweck gerichtet? Und steht denn das Begriffspaar kausal-teleologisch in einem ausschließlich gegensätzlichen Verhältnis? Die ganze Mühe, mit welcher Fabricius (83 ff.) auch die Verlegung des Akzents von der Freiheit auf die Liebe und von der Vollkommenheit auf die Seligkeit auf diesen letzten Gegensatz teleologischer und kausaler Betrachtung zurückzuführen sucht, zeigt, daß dieser Grundgesichtspunkt wohl etwas künstlich gewählt ist. Wer wird z. B. ohne weiteres die Sätze anerkennen (F. 86): „Zwecke sind unerreichte Güter; Güter sind erreichte Zwecke. Beide Begriffe sind teleologisch, aber der Zweckbegriff um einen Grad mehr als der Güterbegriff." Als ob das Erreichtsein oder Nichterreichtsein den Unterschied zwischen Zweck und Gut ausmachte! Übrigens ist zu beachten das hier enthaltene Zugeständnis, daß auch der Güterbegriff teleologisch ist, wenn auch um einen Grad weniger, als der Zweckbegriff. — Die ganze Kahlheit des Schemas ist besonders spürbar, wenn auch Ritschls zunehmender Christozentrismus in dasselbe eingespannt werden soll (F. 69). — Es versagt auch insofern, als sich zeigen läßt, daß das Teleologische in 3. Auflage auch an solchen Stellen erhalten blieb, mit welchen Fabricius seine Theorie belegen will. Im Zusammenhang der Erwählungslehre hat Ritschl (Rfg § 22) freilich gewisse Analogien aus dem Naturgebiet nicht mehr ausgeführt; aber gerade der teleologische Begriff der Bestimmung, auf den es doch nach Fabricius (90) ankommt, ist in 3. Auflage erhalten geblieben. Trotzdem spricht Fabricius von wachsendem Verzicht auf teleologische Gedanken. Worauf Ritschl hier verzichtet hat, das sind vielmehr Hilfslinien einer dilettantischen Apologetik. Mit Recht hat Horst Stephan (Artikel über Albr. Ritschl bei Schiele-Zscharnack) als einen

Hauptzug der Ritschlschen Theologie hervorgehoben, daß sie stets auf lebendige Beziehung zum tätigen Leben gehalten hat. Dabei hat er sich gewiß nicht bloß auf die 1. Auflage berufen können. Noch in Rfg ^{3}III, 22 wird der Theologie die Aufgabe gestellt, „alles, was als Gnadenwirkungen Gottes auf die Christen zu erkennen ist, in den entsprechenden religiösen und sittlichen Akten nachzuweisen, welche durch die Offenbarung im ganzen und durch die in ihr eingeschlossenen besonderen Mittel angeregt werden". Demnach ist Ritschl auch hier noch aktivistisch-teleologisch genug. Mit einem Wort: das abstrakte Schema kausal — teleologisch taugt in unserer Frage nichts; viel mehr Recht hat die (F. 88 angeführte) Formel O. Ritschls, Ritschl habe ursprünglich mehr Nachdruck auf die ethische, nachher mehr auf die religiöse Seite des Christentums gelegt, sofern man dies nicht so versteht, als sei durch die Verstärkung der religiösen Seite das Gewicht der ethischen vermindert worden. Ob in der weiteren Frage der größeren Geschlossenheit der 1. oder 3. Auflage Fabricius oder Otto Ritschl recht hat, werden wir später sehen. — Gewiß ist Gott für Ritschl zwecksetzender Wille (F. 80), aber doch nicht bloß das Abstraktum eines solchen Willens, mit dem es nur durch begriffliche Identität der eigenen Willensrichtung mit der seinigen Gemeinschaft gibt, sondern lebendige Persönlichkeit; somit ist es kein Abfall von sich selbst, wenn Ritschl später da und dort wärmere Lichter aufgesetzt hat.

B.

1. Schon das bisher Vorgebrachte dürfte ausreichen, um gegen die Bevorzugung der 1. Auflage, wie sie Fabricius beliebt, starke Bedenken zu erwecken. Sein Schlußsatz, die erste Gestalt der Ritschlschen Theologie sei die vollkommenste gewesen, dürfte jetzt schon wesentlich erschüttert sein; völlig widerlegt ist er aber erst, wenn wir noch andere Argumente ins Feld geführt haben, die auf dem Gebiet rein historischer Beweisführung bleiben. Erst wenn diese ihren Zweck erfüllt haben, dürfen wir noch mit Gründen systematischer Art kommen (C), da wir nicht bloß Standpunkt gegen Standpunkt setzen, son-

dern womöglich über die Auflagenfrage endgültig etwas ausmachen möchten.

Fabricius hat sein Augenmerk ausschließlich auf die Zeit von 1874—1889 gerichtet. Das war sein gutes Recht. Er konnte sich den Ausschnitt aus Ritschls theologischer Entwicklung wählen, wie es ihm zweckmäßig dünkte. Nicht dagegen also wenden wir uns. Aber als eines der methodisch dargebotenen Mittel zum Verständnis dieser späteren theologischen Entwicklung Ritschls mußte doch irgendwie auch die frühere herangezogen werden, für welche ein ziemlich reiches Material in den Mitteilungen der Biographie aus Ritschls Vorlesungsheften vorliegt. Hat Fabricius recht, dann ist zu erwarten, daß in den früheren Manuskripten Ritschls Dogmatik auf die Gestalt der 1. Auflage hindrängt, ohne die Besonderheiten der 3. aufzuweisen. Anders liegt die Sache, wenn wenigstens etliche durch die späteren Auflagen besonders betonte Gedanken bereits früher vertreten wurden, so daß die 1. Auflage entweder wie ein Zwischenstadium erscheint oder im Zweifelsfall mehr in Annäherung an die sowohl früher als später ausgesprochene Denkweise ausgelegt werden muß. Und hiefür getrauen wir uns an einigen im Gesamtzusammenhang Ritschlscher Theologie wahrhaftig nicht unwichtigen Punkten den Beweis zu führen. Es ist leicht möglich, daß dieser Beweis noch vollständiger geführt werden könnte, wenn jene Manuskripte uns in extenso vorlägen. Die hier zu besprechenden Punkte betreffen die Verwendung der Begriffe höchstes Gut und Seligkeit, die Christologie, insbesondere den Christozentrismus, die systematische Bedeutung des Gemeindegedankens und die Berufung auf die symbolischen Bücher.

a) Fabricius (7 ff.) achtet auf die verschiedenen Momente des Reich-Gottes-Begriffs und findet u. a., daß in Unt. [1]§ 5 das Reich Gottes als allgemeiner Zweck der Gemeinde und somit wesentlich als das Produkt ihrer Tätigkeit, in 2. und 3. Auflage als höchstes Gut und zugleich als Ideal und Aufgabe der Gemeinde bezeichnet wird. Er fragt sich, ob das nicht am Ende nur eine Änderung der Worte sei, entscheidet dann aber dahin, daß doch eine sachliche Änderung vorliege, daß nämlich „Ritschl

später das Reich Gottes wirklich in weiterem Umfang als Wirkung Gottes betrachtet hat" (F. 9). Er beruft sich dafür z. B. auf eine entsprechende Einfügung in den Anmerkungen des ebengenannten Paragraphen; aber der Hinweis auf die zweite Bitte (Reich Gottes als Gegenstand des Gebets) stand doch schon in der 1. Auflage, und da liegt doch die Sache genau so: Gott als Geber, die Menschen als Empfänger. Wenn nun weiter von Fabricius gesagt wird, das Reich Gottes liege bei Ritschl nach 1. Auflage vollständig in der Sphäre menschlicher Tätigkeit, nach 2. und 3. Auflage reiche es über diese Sphäre hinaus, so soll dagegen, soweit der Tatbestand in Frage kommt, nichts gesagt werden. Aber für die Beurteilung gewinnt derselbe ein anderes Gesicht, sobald man berücksichtigt, was Otto Ritschl (I, 354 f.) mitteilt. In den Vorlesungen über Moral von 1858/59 ist zwar das Reich Gottes noch lange nicht beherrschender Begriff der Ethik; aber — was uns hier angeht — Ritschl bespricht schon eingehend den Kontrast, daß dasselbe an Wert mit nichts anderem zu vergleichende Gut doch als Produkt der menschlichen Tätigkeit bezeichnet wird. „Mit Christi Wirksamkeit — heißt es dort wörtlich — ist das Reich Gottes schon in die Menschenwelt eingetreten, seine Beschränkung auf die Zukunft gilt bloß der adäquaten Erscheinung; und demgemäß wird das Gottesreich nicht als Produkt, sondern als ein von Gott durch Christus begründeter, von den an Christus Gläubigen zu vollziehender Prozeß vorgestellt, der bis zu dem gemeinsamen göttlich-menschlichen Produkt währt, also in die Sphäre der menschlichen Freiheit fällt." Also stand die hier in Betracht kommende menschliche Tätigkeit schon längst für Ritschl unter der Rektion der göttlichen, und es fragt sich, ob man die 1. Auflage des Unterrichts und der Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung so einseitig ethisch auslegen darf, wie es den Anschein hat. Wenn aber diese Auslegung berechtigt ist, dann kommt in dieser Hinsicht der 1. Auflage die Bedeutung einer Episode zu. Der Einfluß Kaftans auf Ritschl, der diesen veranlaßte, in den späteren Auflagen den Ausdruck höchstes Gut und überhaupt den Güterbegriff vor dem Zweckbegriff zu bevor-

zugen, soll keineswegs bestritten werden; aber man darf darüber nicht vergessen, daß Ritschl hiermit nur in eine früher bereits eingeschlagene Richtung wieder einbiegt. Sollen wir über die Episode der 1. Auflage eine Vermutung wagen, so möchten wir etwa sagen: es war eine der großen Entdeckungen Ritschls, bei den religiösen Grundgedanken des Christentums ihre Abzweckung auf das tätige Leben des Christen fest ins Auge zu fassen. Hiedurch ist er zeitweise zu einer einseitig ethisch aktivistischen Ausdrucksweise verleitet worden, die er dann später wieder auf ihr richtiges Maß zurückgeführt hat. Welche Rolle dabei die Anlehnung an Kant gespielt hat, soll jetzt nicht untersucht werden.

Ähnliches gilt gegenüber der Beobachtung, daß in den späteren Auflagen das Reich Gottes höchstes Gut genannt wird als Korrelat der Seligkeit. Auch diesen Begriff hatte Ritschl in 1. Auflage zugunsten von abstrakteren Formeln zurückgestellt. Dagegen wird von dem dritten Entwurf der Dogmatik (1861) bei Otto Ritschl berichtet, daß derselbe ausdrücklich die Seligkeit der Menschen als Zweckbestimmung der von Gott beabsichtigten Gemeinschaft mit ihnen in die Definition der Offenbarung aufgenommen habe (I, 383). Also auch in dieser Beziehung kehrt Ritschl zurück zu einer früher innegehaltenen Linie. Ja, wenn wir der kundigen Führung des Sohnes folgen, dürfen wir zeitlich noch weiter zurückgehen. Schon bei Gelegenheit der Arbeit über die Rechtfertigungslehre des Andreas Osiander hat, wie Otto Ritschl (I, 299) nachweist, Albrecht Ritschl sich die direkte Beziehung des Rechtfertigungsproblems auf die Seligkeit klargemacht. So wird hier wieder die Lehrweise von 1874 isoliert gegenüber einer sonst durchgehenden.

b) In meiner Geschichte der neueren Christologie (S. 298 f.) findet man den Nachweis, wie sehr Ritschl sich in der 3. Auflage die Durchführung des christozentrischen Prinzips angelegen sein ließ, weit mehr als Fabricius hervortreten läßt, bei dem es scheint, als habe Ritschl dasselbe nur an einer Stelle „gelegentlich“ ausgesprochen. Ich möchte diesen Nachweis nur durch die Feststellung ergänzen, daß auch bei der Besprechung der Stelle Rfg ³III, 133 ff. Fabricius (36) nicht darauf auf-

merksam geworden ist, wie Ritschl die spätere Redaktion benutzt, um eine Anwendung des christozentrischen Prinzips auch auf die Sündenlehre zu fordern (nach der Lehre Luthers und Melanchthons ist gerade aus dem Evangelium die Erkenntnis der Sünde zu schöpfen). Dieser gegenüber der 1. Auflage verstärkte Christozentrismus tritt aber in eine andere Beleuchtung als bei Fabricius, wenn man darauf achtet, daß Ritschl sich schon früher auf diese Bahn begeben hat. Für die Sündenlehre z. B. hat Ritschl im Sommer 1861 den Grundsatz aufgestellt, daß das Verständnis der Person Christi und nicht die vorgebliche Vollkommenheit Adams den Erkenntnisgrund und das Maß für die Sünde darbiete (Leben I, 385). Das entsprach dem 1860 in den Vorlesungen über die Prolegomena zur Dogmatik aufgestellten Begriff der Dogmatik, wonach sie „das wissenschaftliche System der Erkenntnis der Offenbarung Gottes in Christus" sein soll (Leben I, 384). Denselben Grundsatz hat Ritschl vertreten in dem Aufsatz über den Heilswert des Todes Jesu von 1863 (vgl. Leben I, 413 f. = JdTh VIII, 218). Ebenso im vierten dogmatischen Entwurf von 1864/65. Daß die Lehre von der Person Christi für die neuere Theologie, und zwar für die Historie, wie für die Dogmatik zum Brennpunkt geworden war, hat er schon 1850 in der Vorlesung über die Geschichte der neueren Theologie konstatiert, worin er freilich sich in Übereinstimmung mit der ganzen Vermittlungstheologie der Zeit befand.

c) Ein dritter Punkt, bei welchem es lehrreich ist, auf die frühere Lehrweise Ritschls zurückzugreifen, ist die Betonung des Gemeindegedankens. Zwar in der Lehre vom heiligen Geist ist die „verstärkte Betonung des Gedankens der Gemeinde" schwerlich eingetreten, weil Ritschl selbst erst jetzt dieser Gedanke so wichtig geworden wäre, sondern vielmehr aus Gründen der Verteidigung gegenüber Angriffen von anderer Seite. Wenn Ritschl bei dieser Gelegenheit eine Gedankenverbindung hergestellt hat zwischen der Überlegenheit des Geistes über die bloße Naturkraft und seinem Gemeindecharakter, so ist das gewiß als ein Gedankenfortschritt anzusehen, den Fabricius (54 f.) allerdings nicht bemerkt hat, der freilich zu seiner Beurteilung des Auflagen-

unterschieds auch wieder nicht gepaßt hätte. Wir dürfen aber jetzt wohl darauf hinweisen, daß der vierte Entwurf der Dogmatik (1865) bereits das Kapitel von der Gemeinde der Heiligen oder der Kirche demjenigen über die Beziehung des heiligen Geistes auf den einzelnen in der Gemeinde vorangestellt hatte (Leben II, 25). Wenn man einen Eindruck davon haben will, welche durchschlagende Kraft der Gemeindegedanke für Ritschls Heilslehre schon vor dem Erscheinen des dogmatischen Hauptwerks besaß, dann lese man insbesondere den Brief an Dieſtel vom 2. Februar 1868 oder den an Link vom 1. April 1868. Diese Zeugnisse lassen mich nicht so recht daran glauben, daß etwa der Gemeindegedanke dem Ritschl von 1874 um etliche Grade weniger wichtig gewesen sein soll. Höchstens könnte man urteilen, es sei Ritschl in der 1. Auflage nicht so gut gelungen, diesem Gedanken kräftigen und ins Ohr fallenden Ausdruck zu geben. Aber wäre das dann ein Vorzug der 1. Auflage?

d) Nicht einverstanden sind wir auch mit der Art, wie Fabricius (120f.) Ritschls Stellung zur Autorität der Bekenntnisschriften behandelt. Fürs erste erweckt seine Formel für den Auflagenunterschied in dieser Hinsicht (Wachstum der symbolischen Autorität gegenüber der biblischen) den Anschein, als hätte die biblische Autorität abgenommen infolge des Zunehmens der symbolischen, und das wäre bei Ritschl doch recht schwer nachzuweisen. Sodann vermute ich, daß Ritschl bei seinen reservierteren Äußerungen in der 1. Auflage mehr die Konkordienformel bzw. das Gesamtkorpus der symbolischen Bücher vorschwebt, in den späteren Auflagen mehr die Reformatoren selbst in ihrer Blütezeit (z. B. Stellen wie Luthers Erklärung des ersten Gebots im Catechismus major). Dazu aber, daß er sich mit diesen eins wußte, war Ritschl nicht erst später gelangt. Denn gerade zur Zeit der 1. Auflage (1. Januar 1874) schrieb er an seinen Freund Dieſtel (Leben II, 154): „Auch von den Reformatoren kann ich nachweisen, daß sie den Gedanken der Rechtfertigung und Versöhnung gerade auf den Vorsehungsglauben hinausführen. Vgl. Luther de libertate christiana und Calvin III, 2, 16. Ja auch unser Glaubensgesetz, die con-

fessio Augustana, enthält noch die Fingerzeige dazu, wenn auch nur beiläufig I, 20 (§ 24), II, 6 (§ 49). Davon wissen freilich die Orthodoxen gar nichts, und Melanchthon muß wirklich inspiriert gewesen sein, als er dieses schrieb; denn sonst liegt die Sache weit außer seinem Gesichtskreis." Wenn nun allerdings die faktisch vorliegenden Zitate aus den Reformatoren und den symbolischen Büchern später häufiger geworden sind, so hat dies einen anderen sofort aufzudeckenden Grund.

2. Am 2. Februar 1883 schrieb nämlich Ritschl an seinen Sohn (Leben II, 409): „Ich heize aber die Christologie mit symbolischen Büchern, daß das Volk sich inskünftig die Finger daran verbrennen soll." Das „Volk" sind aber die inzwischen aufgetretenen Ritschl-Bekämpfer, sofern sie den Anschauungen Ritschls das Existenzrecht auf dem Boden der lutherischen Kirche absprechen wollten. Ihnen gegenüber fühlte er offenbar das Bedürfnis zu beweisen, daß er ein mindestens ebensoguter, ja ein besserer Lutheraner heißen könne, wie sie. Dabei darf an die bekannte Tatsache erinnert werden, daß eben damals das Lutherjubiläum von 1883 die verschiedensten Richtungen in der Theologie, ja über die Theologie hinaus, zu einem förmlichen Wettstreit in der Berufung auf Luther anreizte. — Diese Betrachtungen führen uns darauf, daß eine Reihe von Änderungen in der 2. und 3. Auflage aus der Absicht der Verteidigung gegenüber allerlei Bestreitern seiner Theologie entsprungen ist. Was die Christologie angeht, so hatte ja der Rostocker Lutheraner Dieckhoff auf einer Hannoverschen Pfingstkonferenz im Namen des Bekenntnisses gegen Ritschls Theologie Sturm gelaufen (Dieckhoff, Die Menschwerdung des Sohnes Gottes. Ein Votum über die Theologie Ritschls 1882). Wenn nun Ritschl sich solchen Gegnern gegenüber auf Luther und die Bekenntnisschriften glaubte berufen zu können, warum sollte er dem nicht bei Gelegenheit von neuen Auflagen Ausdruck geben? Er durfte das um so mehr, als er sich auf besondere Streitschriften in den allermeisten Fällen nicht einließ. Die Berufung auf die Symbole hat also nicht den statutarischen Sinn, den man nach der Darstellung von Fabricius (101) dahinter vermuten könnte; sie

ist auch nicht bloß einem Anlehnungsbedürfnis entsprungen, das am Ende gar als senile Erscheinung zu erklären wäre; vielmehr hat sie den Sinn fröhlichen und kräftigen Gegenschlags gegen eine über das Ziel hinausschießende Polemik. Somit fallen die Folgerungen weg, die Fabricius aus der stärkeren Heranziehung der Symbole ziehen zu müssen glaubt, wenn er z. B. aus Anlaß der Berufung Ritschls auf Luthers Erklärung des ersten Gebots sagt: „Es ist bemerkenswert, daß Ritschl auch in diesem Punkt sich nicht mit allgemeinphilosophischen Erörterungen begnügt, sondern die Autorität der reformatorischen Bekenntnisse zu Hilfe ruft." Von einem Hilferuf ist nicht die Rede. Als ob Ritschls Gedanken sachlich auf schwachen Füßen stünden und sich nur krampfhaft an die Bekenntnisschriften anklammerten! Soll man sich denn bei einer Ausführung über Glaube, Rechtfertigung und dergleichen Dinge nicht mehr darüber freuen dürfen, in Übereinstimmung mit Luther zu sein, zumal gegenüber von Angriffen solcher Theologen, die sich mit einem besonderen Gefühl ihres verbrieften Rechts Lutheraner nennen und ihrerseits eine Theologie der Konkordienformel und ähnliche Werke geschrieben haben? — Bei Fabricius (119) ist davon die Rede, daß Ritschl später seine Polemik gegen die mystische und spekulative Theologie verschärft habe. Der dort angezogene Text aber (Rfg ^{3}III, 225—227) richtet sich gegen den Erlanger Frank und ist zweifellos seinerseits veranlaßt durch die Polemik dieses Theologen gegen Ritschls Gotteslehre (schon in ZPK 1876). Bei Fabricius dagegen sieht es aus, als ob die Verschärfung rein aus inneren Verschiebungen der theologischen Gedankenwelt Ritschls hervorgegangen wäre. Ähnlich steht die Sache ^{3}III, 439—441, wo sich Ritschls scharfe Abwehr gegen die Bestreiter seiner Christologie wendet. — Oben erwähnten wir bereits die Stelle ^{3}III, 571 ff. (F. 54 f.), wo es sich um das Verhältnis von Geist und Gemeinde handelt. Auch hier sind sicher Angriffe der Gegner die Ursache der Änderungen. Ihnen will Ritschl durch seine Gegenpolemik zum Bewußtsein bringen, daß sie, indem sie das Wirken des Geistes nicht an die Gemeinde gebunden sein lassen, also es isolieren, sich der Auffassung des Geistes als einer Naturkraft annähern. — Wenn

ferner Ritschl in dem Vortrag über die christliche Vollkommenheit in 2. Auflage mehr die dauernde Sündhaftigkeit der Christen hervorhebt, so hat dies sicher auch den einfachen Grund, daß Mißverständnisse abgewehrt werden sollen, denen die 1. Auflage ausgesetzt war. — Gegen Pfleiderer hatte Ritschl sich des Vorwurfs des Pelagianismus zu erwehren (Rfg ^{3}III, 167 f.) und gleichzeitig des Verdachts eines Rückfalls in Katholizismus (^{3}III, 168 f.). Fabricius (33) bemerkt hierzu: „Während in 1. Auflage das Hauptgewicht auf die Aktivität der christlichen Freiheit fällt, wird in 2. = 3. Auflage energisch deren Herkunft aus der göttlichen Gnade betont." In diesem Satz ist grammatisch zweifelhaft, ob „deren" sich auf die christliche Freiheit oder auf die Aktivität bezieht, d. h. ob die Aktivität selbst aus der Gnade abgeleitet werden, oder ob von Aktivität nicht mehr die Rede sein soll. Letzteres wäre unbedingt falsch (vgl. „Diese Aktivität des Vorsehungsglaubens" usw. S. 167). Ähnlich steht es Rfg ^{3}III, 617, wo Ritschl sich gegen den Vorwurf einer Selbstversöhnung durch eigenen Willensentschluß wehrt. Daß hier, wie Fabricius (22) meint, die Alleinwirksamkeit der Gnade mit Ausschluß aller Selbsttätigkeit gelehrt werde, kann nicht zugegeben werden. Denn das „nur Gnade" bezieht sich dort bloß auf die Geltung vor Gott („Kinder Gottes, welche diese ihre Geltung vor Gott nur auf die in Christus offenbare Gnade zurückführen") und das „Zurückführen" ist doch auch irgendwie aktiv. Und schon in 1. Auflage stand, wie Fabricius (22 f.) selbst registriert, der Satz: „Man erfährt in der christlichen Gemeinde die Gewißheit der Begnadigung dadurch, daß man das Vertrauen des Kindes zu Gott als dem liebenden Vater übt und daß man mit Demut und Geduld in seine anregenden, wie in seine einschränkenden Fügungen eingeht." Fabricius hat allerdings in diesem Satz nur das Wörtlein „übt" unterstrichen und in dem hierzu verzeichneten späteren Zusatz das Wort „Gnade". Durch diese ungleiche Unterstreichung, die wir durch unsere Unterstreichung von „Begnadigung" wieder zu ebnen versuchten, wird auch wieder der Gegensatz der Auflagen übertrieben. Gnade und Selbsttätigkeit des Menschen zusammenzudenken, war in allen Auflagen

Ritschls Bestreben. Den Gegnern aber danken wir es, daß die Überordnung der Gnade später mit größerer Deutlichkeit herausgekommen ist. — Daß ihn die mancherlei Angriffe bei der Arbeit an den späteren Auflagen beeinflußten, wird auch bezeugt durch die Wendung, welche er Rfg ^{3}III, 332 gebraucht: „Die rechtlich verfaßte und durch Parteisucht heimgesuchte Kirche ist überhaupt nicht das Reich Gottes." Es ist kaum richtig, wie Fabricius tut (49), hier eine Milderung des Unterschiedes zwischen Reich Gottes und Kirche zu finden.

3. Endlich ist noch darauf zu achten, daß manche Einfügungen und Veränderungen ihre ganz einfache Erklärung darin finden, daß Ritschl bei seinen übrigen Arbeiten immer wieder Neues lernte, das er mit Freuden für sein Hauptwerk verwertete. Es gilt, den Historiker Ritschl im Auge zu behalten, wenn man von dem Dogmatiker spricht, so gut wie das Umgekehrte nötig ist. Historische und dogmatische Erkenntnisse — solche, die sich bewährten, und solche, die berechtigter Kritik verfielen, griffen bei ihm in hohem Maß ineinander. Darum muß es als ein methodischer Fehler bezeichnet werden, wenn bei Fabricius so gut wie gar nicht auf diesen Zusammenhang geachtet wird. Differenzen zwischen den Auflagen, die er lediglich aus einer Akzentverschiebung des systematischen Denkens erklärt, hätten sonst eine weit einfachere und befriedigendere Deutung gefunden. Es handelt sich aber hier in erster Linie um die Pietismusstudien Ritschls, die ja gerade in die für uns in Betracht kommenden Jahre fallen und die damit aufs engste zusammenhängenden Studien über das reformatorische Lebensideal.

Daß die Zitate aus Luther und den älteren Symbolen nicht statutarisch gemeint waren, sondern eben als willkommenes Material eingefügt wurden, haben wir bereits gezeigt, möchten also auf Stellen, in denen es sich um die Reformatoren handelt, jetzt nicht nochmals eingehen. Nur auf die Bereicherung von Ritschls dogmatischen Anschauungen durch die Pietismusstudien soll noch in aller Kürze mit etlichen Belegen hingewiesen werden. Sie liegt ja für jeden Kenner Ritschls ohnehin deutlich genug vor Augen; um so merkwürdiger ist, daß Fabricius hiervon schweigt.

So verdankt zweifellos der Schluß von Rfg § 25 in 2. = 3. Auflage seine Beifügung dem Studium mönchischer Frömmigkeit im Zusammenhang mit den Vorarbeiten zur Geschichte des Pietismus. Nicht in erster Linie deshalb, weil er selbst nun einen anderen Standpunkt einnahm, sondern zunächst weil die dort gegebene Beurteilung katholischer Frömmigkeit ihm ohne diese Beifügung unvollständig schien, hat Ritschl diesen Schlußabschnitt hereingebracht. — Lehrreich ist namentlich zu beobachten, wie Ritschls Urteil über mystische Frömmigkeit sich wandelt. Hier findet Fabricius ganz richtig das einemal Verschärfung in der Abweisung derselben, ein andermal aber ein Entgegenkommenderwerden, ja ein Sichbefreunden mit ihr (F. 81 f.). Die einfachste Erklärung für die hier zugrunde liegenden Beobachtungen hat aber Fabricius nicht gegeben: sie liegt darin, daß ganz natürlicherweise mit der genaueren historischen Kenntnis auch das Urteil über die unter dem Namen der Mystik zusammengefaßten Erscheinungen sich differenziert hat. Das gilt von Stellen wie Rfg ^{3}III, 94—96, wo die Mystik um ihres neuplatonischen Ursprungs willen abgelehnt wird, und ^{3}III, 173 ff., wo es sich um den Gegensatz lutherischer und mystischer Frömmigkeit handelt. Der Paragraph, in welchem wir die durch die historischen Studien veranlaßte Differenzierung des Urteils über „Mystik" am besten beobachten können, ist Rfg III, § 60. Fabricius meint, Ritschl setze in 1. Auflage dem weltflüchtigen Pietismus das positive und aktive Verhältnis des Christen zur Welt, in 2. und 3. Auflage dem pietistischen Individualismus den christlichen Sozialismus entgegen (F. 27). Aber der Gegensatz zur pietistischen Heilandsliebe als zu einer Form der Frömmigkeit, der es an christlichem Sozialismus fehlt, geht ja durch alle Auflagen durch. Oder wie soll man sonst die Verurteilung des „eingebildeten Privatverhältnisses" verstehen, in welches sich die Herrnhuter zu ihrem Heiland setzen? Vielmehr wird man sagen dürfen: in 1. Auflage herrscht das Interesse vor, das Recht der Weltbeziehung innerhalb der Frömmigkeit wahrzunehmen (es ist aber auch in 3. Auflage noch vorhanden, vgl. ^{3}III, § 5); in 3. Auflage tritt Ritschl in erster Linie für die Gemeindebeziehung ein,

und zwar spielt auch hier wieder die Rücksicht auf theologische Gegner eine Rolle (³III, 562), die für ein unmittelbares persönliches Verhältnis zu Gott bzw. Christus eintraten. — An Rfg III, § 24 läßt sich studieren, wie Ritschl hinsichtlich der Methode der individuellen Heilsgewißheit durch Vergleichung von Luther und Melanchthon mit Spener und Franke in Fragestellung und Antwort präziser geworden ist (vgl. F. 30 f.). Auch in der Erörterung über die Übel als Sündenstrafen hat Ritschl durch die Pietismusstudien gewonnen. Rfg ³III, 338 lautet die Auskunft in bezug auf besonders auffallende Übel nicht mehr wesentlich negativ, wie in 1. Auflage, sondern positiv im Sinne der Erziehungsstrafe. Da hierzu zwei Zitate aus der Geschichte des Pietismus gegeben sind, werden wir nicht fehlgehen, wenn wir die Differenz einfach auf die angegebene Weise erklären.

Was wir in diesem Teil unserer Untersuchung ausgeführt haben, das darf beanspruchen, auf rein historischem Wege gewonnen zu sein. Ist es aber richtig, dann gewinnt der Auflagenunterschied bei Ritschl ein anderes Gesicht. Er verschwindet nicht; aber er wird sozusagen weniger peinlich. Es verschwindet das Bild eines Theologen, der, obgleich er für einen sehr scharfsinnigen und unabhängigen Denker gegolten hat, im Alter den schönen Einklang seiner Mannesjahre selbst verdarb. Es bleibt das Bild eines Mannes, der im Eifer wichtiger Entdeckungen da und dort zu weit geht, dann aber gewissenhaft weiterarbeitet, Verdächtigungen scharf zurückweist, vernachlässigte Gesichtspunkte nachträglich zur Geltung bringt und den historischen Unterbau sachkundig verstärkt.

C.

Ganz ohne *systematische Gesichtspunkte* der Beurteilung werden wir aber nicht auskommen, wenn wir an den Nerv unserer Frage herankommen wollen. Durch das Vorangegangene aber wird nun der Verdacht ferngehalten sein, als ob wir lediglich vom eigenen systematischen Standpunkt aus gegen Fabricius Einsprache erheben wollten. Wir werden nun die vorliegende Frage, von der es uns wundert, daß sie nicht durch das Auf-

treten von Fabricius zu einer Streitfrage geworden ist, vollends zu entscheiden suchen, indem wir sie in folgende drei Einzelfragen zerlegen. 1. In welcher Auflage ist Ritschl am meisten er selbst? d. h. wo hebt sich seine theologische Eigenart am deutlichsten ab? — 2. In welcher Auflage kommt der christliche Charakter seines Systems, der doch gewiß wichtiger wäre als formelle Harmonie, am besten zum Ausdruck? — 3. In welcher Auflage ist tatsächlich sein System am geschlossensten? Die zweite Frage hat Julius Kaftan bereits in der angeführten Besprechung der Theologischen Literaturzeitung zugunsten der 3. Auflage beantwortet; hinsichtlich der dritten Frage aber scheint er Fabricius Recht geben zu wollen, nur daß ihm die zweite weit wichtiger scheint. Wir dagegen möchten auch die dritte und ebenso die erste zugunsten des späteren Ritschl beantworten.

1. Fabricius hat die zeitgenössische Theologie und ihr Verhältnis zu Albrecht Ritschl insofern berücksichtigt, als er zwei Freunde Ritschls namhaft gemacht hat, die ihn zu nicht unwichtigen Änderungen bewogen haben. Julius Kaftan mit seinem Buch über das Wesen der Religion hat ihn veranlaßt, den Begriff des höchsten Guts an die Stelle des blasseren Zweckbegriffs zu setzen, und Friedrich Loofs mit seiner Habilitationsthese hat bewirkt, daß er über die Präexistenz Christi sich günstiger äußerte. Gänzlich fehlt aber der Hintergrund, von dem die theologische Lebensarbeit Ritschls sich abhebt, und zwar, daß wir es gleich sagen, mit zunehmender Deutlichkeit abhebt, bzw. der Hinweis auf diesen Hintergrund; denn ihn in einem vollausgeführten Bilde zeichnen, das heißt eben die Theologiegeschichte der Jahre 1830—1890 schreiben. Es wäre zu fragen gewesen, ob Ritschl Dinge ausspricht, die auch andere Zeitgenossen gesagt haben und sagen konnten, oder ob er Eigenartiges bietet. Wir werden an etlichen Beispielen zeigen, wie das erstere in der 1. Auflage noch manchmal der Fall ist, wo die 2. und 3. Auflage erst den spezifisch Ritschlschen Gedanken zur vollen Geltung bringt.

In allerlei Anzeichen nämlich verrät sich, daß die Sätze der 1. Auflage noch mehr nach der Dogmatik des Theismus von

damals schmecken, die an dem Gegensatz zum Materialismus einerseits, zum Pantheismus andererseits, also an der Überlegenheit und Selbständigkeit des persönlichen Geistes gegenüber der Natur orientiert sind, daß aber die Sätze der 3. Auflage den positiv christlichen Glauben der Versöhnungsgemeinde reiner darstellen. Mit anderen Worten könnte man sagen: die apologetische Haltung, die der Vermittlungstheologie jener Zeit eigen ist, wird erst in der 3. Auflage in der entschlossenen Weise verlassen, die der Theologie Ritschls ihr besonderes Gepräge gibt und wandelt sich hier in eine rein dogmatische. Am deutlichsten ist dies in Rfg III, § 44, dem grundlegenden Abschnitt der Christologie. Hier wird in 1. Auflage zunächst die spezifische Bedeutung des Stifters der christlichen Religion festgestellt (wie später), dann aber werden die Gründe besprochen, warum vielfach in der gegenwärtigen christlichen Gesellschaft Christus gering geschätzt werde (echt apologetische Fragestellung!), und einer dieser Gründe namentlich auch in der pantheistischen Richtung der romantischen Philosophie gefunden, welche die Bedeutung der Persönlichkeiten für die Geschichte, „die Macht schöpferischer Personen über die Massen" verkennt [1]III, 347 f. Ganz anders die 3. Auflage. Hier bildet, auch vom religionsgeschichtlichen Hintergrund sich abhebend, den Ausgangspunkt der positive Anspruch vollständiger Offenbarung Gottes bei Christus. Mit ähnlicher Deutlichkeit tritt, was wir meinen, hervor in der Art, wie der Beweis für die Persönlichkeit Gottes gegeben wird (Rfg III, § 30). Hier hat Fabricius ganz richtig beobachtet (118), wie aus einem zunächst rein philosophischen Lehnsatz eine innerchristliche und innertheologische Reflexion geworden ist. In der Geschichte der Theologie aber lebt Ritschl nicht dadurch weiter, daß er sich an dem 2000jährigen Bemühen, die Theologie durch einen Gottesbeweis der Wissenschaft anzugliedern, beteiligt hat, sondern dadurch, daß er sich schließlich entschlossen und mit gutem Gewissen auch der Wissenschaft gegenüber auf den innerchristlichen und innertheologischen Standpunkt gestellt hat. Den Lobredner der 1. Auflage, in welcher der wissenschaftliche Beweis für die Vernunftgemäßheit des Christentums als eine Hauptaufgabe der Theologie erscheint,

darf man wohl fragen, was denn hieran Ritschls Eigentum sei. Soweit Ritschl diesem Ziel nachstrebte, hebt er sich von andern Theologen nicht in genere, sondern nur in specie ab, und nicht einmal sehr vorteilhaft. Wohl aber liegt ein besonderes genus theologiae vor, wenn der Satz gilt, den Fabricius im Sinn der 2. und 3. Auflage so formuliert: „Das Christentum ist jeder Philosophie — also auch der Kantischen — entgegengesetzt." Oder um die Sache, namentlich im Hinblick auf Rfg III, § 29, noch anders auszudrücken: die 3. Auflage scheint mir mehr die Abgrenzung von Religion und Erkennen im Auge zu haben, also dasjenige, was doch hernach als offenkundiges Verdienst Ritschls angegeben zu werden pflegte, die 1. Auflage aber mehr die schließliche Einordnung der religiösen Erkenntnis in das Gesamterkennen.

Auch von dem vorhergehenden § 28 gilt, daß er in der Form der 1. Auflage mehr Apologetik im landläufigen Sinne treibt (gegen Materialismus, Pantheismus, Feuerbachianismus), daß er aber in 2. und 3. Auflage mehr auf kritischem Wege freie Bahn schaffen will für eine von der Philosophie nicht behelligte christliche Dogmatik. Wenn Fabricius (106 und 110) in 1. Auflage ein System der Ethik angedeutet findet: Wissenschaft, Sittlichkeit und Religion auf dasselbe Ziel der Weltbeherrschung gerichtet, so ist das wohl etwas zu viel gesagt. Richtiger wird es sein, die Sache bescheidener dahin zu fassen, daß Ritschls Aussagen, wie wir oben schon sagten, hier hauptsächlich den Satz von der Überlegenheit des persönlichen Geistes über die Natur variieren. — Ferner möchten wir, um bereits Erwähntes unter verändertem Gesichtspunkt noch einmal zu streifen, fragen: was ist bezeichnender für Ritschl geworden, seine Definition des Glaubens als affektvolle Überzeugung (1. Aufl.) oder als Vertrauen (2. und 3. Aufl.)? — Auch in Kleinigkeiten des Ausdrucks zeigt sich die hier bewährte veränderte Haltung. Der Ritschl von 1874 gebraucht noch gelegentlich den Ausdruck Naturwelt (wo von der Freiheit über die Welt die Rede ist), währen der spätere Ritschl durchweg einfach Welt sagt. Fabricius (45 ff.) hat das bezeichnende Verschwinden des erstgenannten Ausdrucks in 2. und

3. Auflage nicht beachtet. Ähnlich ist es mit der Ausdrucksweise in dem dritten Schlußsatz von Kapitel VII. 1. Auflage: ... „daß das Selbstgefühl sich über die Motivierung und Stimmung durch Naturursachen erhebe ...“; 2. und 3. Auflage. „... daß die Gläubigen in dem Vertraueu auf Gott, in Demut und Geduld die Stellung über der Welt einnehmen ...“. Wer darauf mit philologischer Genauigkeit achten wollte, würde derartiger Belege noch mehr finden können, daß Ritschls theologische Sprache in 1. Auflage noch mehr philosophische Färbung aufweist und zwar verwandt mit dem zeitgenössischen theistischen Philosophieren, daß dagegen die Sprache der folgenden Auflagen sich von solchen Anleihen freier gemacht hat.

2. In diesen Dingen kommt allerdings zugleich etwas anderes, für uns ebenso wie für Kaftan Ausschlaggebendes, zum Vorschein. In Gedankenführung und Ausdrucksweise der 3. Auflage kommt reiner als in der 1. der positiv christliche Charakter, oder sagen wir einmal vorsichtiger, die positiv-christliche Absicht des Ritschlschen Systems zur Aussprache. Wenn darum auch je gesagt werden müßte, — worüber aber noch zu entscheiden sein wird, — daß der innere Zusammenhang in 3. Auflage weniger straff geschlossen wäre, so bliebe doch in einer wahrhaftig für den christlichen Theologen sehr wichtigen Beziehung diese Auflage im Vorteil, und es käme dann einfach darauf an, was man für wichtiger hält, formelle Geschlossenheit oder ausgesprochen christlichen Charakter. Den meisten Theologen aber könnte die Antwort hierauf nicht allzuschwer werden. Es könnte ja ein System in sich herrlich geschlossen sein, aber als Darstellung des Christentums doch gänzlich unbrauchbar.

Aber belegen wir zunächst einmal den Vorzug des deutlicher ausgesprochenen christlichen Charakters! Wir beginnen mit dem Umstand, daß im Unterricht in 3. Auflage nicht mit dem vollständigen Begriff Gottes als der Liebe, sondern mit dem vollständigen Namen Gottes als des Vaters unsres Herrn Jesu Christi eingesetzt wird. Zu dem oben hierüber Bemerkten möchten wir an dieser Stelle hinzufügen: beide Bezeichnungen sind ja neutestamentlich; aber wir möchten die zweite gewissermaßen un-

verwechselbar neutestamentlich nennen, während man beim Begriff der Liebe immer noch versuchen könnte ihn aus allgemein ethischen Voraussetzungen zu konstruieren; ist dieser Begriff doch von spekulativen Vermittlungstheologen sogar ethisch-metaphysisch konstruiert worden. Dieser Wechsel im Ausdruck ist aber nur ein Beispiel für die steigende Betonung des christozentrischen Prinzips. Nicht als ob die 1. Auflage nicht auch hätte christozentrische Dogmatik treiben wollen; wir wissen ja, daß dies schon vorher Ritschls Bestreben war (vgl. z. B. ^{1}III, 290 und 526). Aber die Stellen, an denen das Prinzip betont wird, werden später häufiger und seine Anwendung im einzelnen spürbarer (vgl. meine Geschichte der neueren Christologie, S. 298 f.). Sichtlich ist der Christozentrismus Ritschls von Fabricius zu wenig untersucht, oder dann doch mit offenbarer Mißgunst beurteilt worden. Christozentrisch nun wollten in dem zweiten Drittel des 19. Jahrhunderts zwar fast alle Theologen lehren; trotzdem hebt sich der Christozentrismus Ritschls durch seine Beziehung auf den geschichtlichen Christus deutlich von dem der anderen ab, die in den Mittelpunkt ihrer Theologie Person, Idee oder Prinzip des „Gottmenschen" rückten. In seinen früheren Vorlesungen (erster bis dritter Entwurf der dogmatischen Vorlesung) noch ganz in ihren Bahnen, hat sich Ritschl von dem Geleise spekulativer Vermittlungstheologie in der Göttinger Zeit mit wachsender Entschiedenheit entfernt und seinen eigenen theologischen Typus ausgebildet, wie er am deutlichsten in der 3. Auflage ausgesprochen ist. Auch in der Behandlung der Frage der Gottesbeweise spürt man in 3. Auflage wenigstens etwas von dem zunehmenden Gewicht des christozentrischen Prinzips. Mit Recht findet Fabricius (112) in allen drei Auflagen einen innerreligiösen Beweis für das Dasein Gottes („weil man sich durch die in der Religion eingenommene Stellung zur Welt von der Wirksamkeit Gottes überzeugt"). Die 2. und 3. Auflage geht jedoch über die hiermit bezeichnete Linie hinaus; ihr ist über das Dasein Gottes eigentlich entschieden durch die Offenbarung Gottes in Christus. Man beachte hierzu Ritschls Ausführungen im Anschluß an Luther ^{3}III, 201 ff., die man in der 1. Auflage noch nicht findet und

die durchaus nicht bloß historisch gemeint sind. — Weiter beachte man etwa, wie Ritschl in der 3. Auflage dem Vorsehungsglauben mehr biblisch-christliche Färbung gibt, indem er die enge Beziehung zum Glauben an die Versöhnung durch Christus hervorhebt und überhaupt ihn deutlicher christozentrisch gestaltet (F. 63). — Auf derselben Linie liegt es, wenn Ritschl z. B. bezüglich des Sündenbegriffs danach trachtet, in seinen Formulierungen über den Moralismus hinauszukommen, indem in 2. = 3. Auflage das „religiös-sittliche Ziel des Reiches Gottes" den Maßstab für die Auffassung von Sünde und Schuld bildet ([3]III, 55), in 1. Auflage dagegen ([1]III, 43) die „feststehende absolut sittliche Abzweckung des Christentums" an der entsprechenden Stelle steht. Wenn für Änderungen der hier behandelten Gattung Fabricius Ausdrücke hat, wie den, Ritschl stelle sich später auf einen exklusiv christlichen Standpunkt, so klingt das recht abschätzig und es fragt sich, ob es nicht im Gegenteil ein theologisches Verdienst ist, in der Dogmatik zu allererst einmal ehrlich und positiv sagen zu wollen, was Christentum ist. Darin liegt an sich kein Verbot religionsgeschichtlicher und religionsphilosophischer Orientierung, also keine Exklusivität. Wohin man kommt, wenn man abschätzig von der Unterordnung unter die besondere geschichtliche Offenbarung und dem engeren Anschluß an die Symbole (besser: an die Reformatoren) beim späteren Ritschl spricht (F. 133), ist daraus zu ersehen, wenn die Stellungnahme der 1. Auflage als eine solche „oberhalb der christlichen Überlieferung" bezeichnet wird. Das ist doch wiederum eine offenkundige Übertreibung. Ritschl soll sich in der 1. Auflage auf den Standpunkt des freien ethischen Denkens gestellt haben. Das ist zum mindesten viel zu stark ausgedrückt. Daß die 1. Auflage vielfach eine moralistische Färbung aufweist, ist nicht unrichtig; aber falsch wäre es, damit einfach den prinzipiellen Standpunkt Ritschls im Jahre 1874 bezeichnen zu wollen, sei es nun in tadelndem oder auch in lobendem Sinne. Wäre seine Grundlage eine allgemein ethische gewesen, dann wäre es töricht gewesen, so mühsame exegetische und dogmengeschichtliche Vorarbeit im ersten und zweiten, wie auch noch vielfach im dritten

Band zu leisten, von einem „ethischen System" dagegen, auf dem doch soviel ruhen soll, nur andeutungsweise einiges zu verraten. So können wir auch nicht anerkennen, daß „Abschwächung des teleologischen Charakters des Christentums" die richtige Bezeichnung für das ist, was bei Ritschl nach 1874 vor sich gegangen ist (F. 133). Es ist auch nicht richtig, die Sache so zu bezeichnen, daß Ritschl eben später „mehr von der geschichtlichen Besonderheit der christlichen Religion angezogen wurde" (F. 103) Das klingt, als ob es sich um ein Geschmacksurteil handelte, jedenfalls nicht um eine bewußte methodische Stellungnahme. Nein, es ist vielmehr deutlicher herausgearbeitet, daß es dem christlichen Theologen erste Pflicht ist, zu sagen, was Christentum ist, nicht etwa einem „gemeinsamen Ideal der Religionen" nachzustreben. Das letztere war doch eigentlich auch nicht die Absicht der 1. Auflage, und so hätten wir hier ein weiteres Beispiel der oben gerügten Übertreibung des Auflagengegensatzes.

3. Aber — so sagt Fabricius — die 1. Auflage ist *geschlossener* und muß schon deswegen mehr imponieren. Das ist, wie man eigentlich nach dem Seitherigen schon sieht, nur dann der Fall, wenn man das Fabriciussche Schema von teleologischer Grundanlage der Ritschlschen Theologie annimmt und dagegen den Christozentrismus, der in der 3. Auflage besonders kräftig sich äußert, teils herabsetzt, teils nicht in seiner ganzen Bedeutung eben für eine energische Konzentration des dogmatischen Denkens beobachtet. Wir fügen zum Schluß unserer Untersuchung noch eine Reihe von Belegen an, auf Grund deren man die Gegenthese aufstellen kann, *die größere Geschlossenheit sei auf seiten des späteren Ritschl*. Schon in Kleinigkeiten, über die selbst ein sonst aufmerksames Auge leicht hinwegsieht, verrät sich etwas davon. So in den Anfangsworten von Unt. ^{3}§ 27 = Unt. ^{1}§ 35; hier schreibt Ritschl früher: „*die Aufgaben* des Reiches Gottes", später: die *Aufgabe* des Reiches Gottes". Wo der Vorzug einheitlicher Auffassung liegt, kann nicht zweifelhaft sein. Fabricius (6 f.) ist auf diesen kleinen, aber bedeutsamen Unterschied nicht aufmerksam geworden. — Eine ganz ähnliche sprachliche Korrektur (bestimmter Artikel statt

des unbestimmten) liegt vor in dem bereits aus anderem Grund erwähnten dritten Schlußsatz des siebenten Kapitels (Rfg ³III, 504): „Sündenvergebung ist als die Grundbedingung des christlichen Lebens notwendig", wo die 1. Auflage (469) nur geschrieben hatte „als Grundbedingung des christlichen Lebens". Fabricius unterstreicht das „die", hält sich aber in seinen Bemerkungen dann nur darüber auf, daß die 2. und 3. Auflage hier die sittliche Abzweckung des Christentums nicht mehr erwähne [1]).

Wichtiger sind diejenigen Stellen, an denen eine engere Verknüpfung gewisser Glieder des Systems vorgenommen wird. Da hier Fabricius selbst das Material bietet, freilich nicht in der Zusammenstellung, durch die es erst in seiner vollen Wirksamkeit zugunsten unserer Auffassung sichtbar wird, können wir uns darauf beschränken, diese Stellen hier nur kurz anzuführen. So hat Ritschl später die Absicht deutlicher hervortreten lassen, das ewige Leben oder die Ausübung der Herrschaft über die Welt aufs engste mit der göttlichen Gnadenwirkung der Adoption zu verknüpfen (F. 23). So hat er, wie wir schon feststellten, den Vorsehungsglauben deutlicher und enger mit dem Versöhnungsglauben verbunden (F. 63), hat die religiösen Tugenden den sittlichen Tugenden (F. 34), die religiöse Seite im Sündenbegriff der sittlichen (F. 42), das prophetische Amt Christi dem priesterlichen übergeordnet (F. 56. 60. 62). Wir können nicht verstehen, daß diese Beobachtungen, deren systematische Wichtigkeit unverkennbar ist, nicht von Fabricius in die Wagschale geworfen worden sind, wo er über die Frage urteilte, in welcher Auflage das System Ritschls einen strafferen geschlosseneren Eindruck mache. Überordnung wirkt doch wohl in der Regel einheitlicher als Beiordnung; je deutlicher solche Überordnungen vollzogen werden, um so geschlossener der Gesamteindruck. Das muß um so mehr zugunsten der 3. Auflage sprechen, als in ihr Dinge, wie jene „naturwissenschaftliche Eschatologie" und die „An-

1) Wer ohne Voreingenommenheit die beiden Gestalten dieses Schlußsatzes vergleicht, wird sagen müssen, der Satz, der ja die Notwendigkeit der Vergebung definieren soll, sei in 1. Auflage doch dem Vorwurf des Moralismus und des Mangels an christlicher Bestimmtheit ausgesetzt gewesen.

deutungen eines ethischen Systems" verschwunden sind. Es ist ein fruchtbarer Gesichtspunkt gewesen, wenn G. Ecke in seinem Buch über die theologische Schule Albrecht Ritschls (1897, S. 42 ff.) von fremdartigen Elementen in Ritschls Theologie sprach; gerade solche aber finden wir (ohne uns im einzelnen an Eckes Auffassung zu binden) in der 1. Auflage noch stärker vertreten, als in den späteren. — Das Ausschlaggebende ist aber für uns auch in dieser Beziehung der stärker hervortretende Christozentrismus. Wird er nicht in seinem vollen Gewicht geschätzt, dann hat man freilich für die 3. Auflage keinen kraftvollen Einheitspunkt und bekommt keinen Eindruck davon, wie gerade auch dort Ritschl die Kunst der Konzentration ausgeübt hat; dann mag freilich die 1. Auflage als im Vorteil befindlich erscheinen, in der die Absicht, die Abzweckung des ganzen Christentums auf die sittliche Betätigung zur Geltung zu bringen, so sehr hervortritt, daß der Vorwurf des Moralismus, den die Gegner erhoben haben, hier viel verständlicher wird. Wenn wir in Ritschl den großen Konzentrationstheologen des 19. Jahrhunderts erblicken, so hat diese Auffassung ihren stärksten Anhalt an der Gestalt, die er seiner Lehre zuletzt gegeben hat.

So kommen wir zu unsrem Schlußurteil, das demjenigen von Fabricius direkt entgegengesetzt ist: die letzte Gestalt Ritschlscher Theologie ist die (relativ) vollkommenste. Hieraus folgt für das Ritschl-Studium, daß dem Studenten, der in den seltensten Fällen Zeit und Lust haben wird, sich mit Auflagenunterschieden zu befassen, zu raten sein wird, er solle sich an die dritten Auflagen halten. Wir möchten aber zum Schluß nochmals betonen, daß für jede genauere Untersuchung über irgendwelches Kapitel der Ritschlschen Theologie die Arbeit von Fabricius ein ganz unentbehrliches Hilfsmittel ist: die treibenden Motive dieser Theologie lernt man bei dem freilich mühsamen Geschäft der Auflagenvergleichung in so einzigartiger Weise kennen, daß es ein großes Verdienst war, dieses Geschäft durch eine so gründliche Darbietung und Sichtung des Stoffes zu erleichtern. Wir wollten lediglich verhindern, daß ein Vorurteil über das Wertverhältnis der Auflagen sich festsetze.

2.

Lic. Walther Schulz
Studienrat in Berlin

Das Numinose als metaphysisches Problem

Bemerkungen zu R. Ottos Schrift „Das Heilige“ [1])

In seiner trefflichen Einführung in die Religionspsychologie weist K. Österreich darauf hin, wie lange Jahrzehnte die vergleichende historische Religionswissenschaft ausschließlich an dem Äußeren gehaftet hat, an der Fixierung der religiösen Vorstellung im Mythos und an der Betätigung des religiösen Lebens im kultischen Handeln; nie oder selten kam dem Forscher die Aufgabe zum Bewußtsein, den Versuch zu wagen, in und hinter der verwirrenden, wechselnden Erscheinung des religiösen Lebens seinem heißen Pulsschlag selbst nachzuspüren. Was erfährt z. B. der Leser von Chantepie de la Saussaye's zweibändiger Religionsgeschichte

1) Ottos Schrift „Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen“ erschien 1917 in 1. Auflage. Die folgenden Ausführungen sind 1918 im Anschluß an diese 1. Auflage geschrieben worden. Inzwischen ist 1922 die 7. Auflage erschienen. Diese letzte gibt gegenüber der ersten eine Reihe von Zusätzen und Erweiterungen, durch die das vorgelegte Material erheblich vermehrt worden ist (z. B. S. 50/1, 60/2, 81/3, 149/154 der 7. Auflage, dazu die Beilagen S. 214/247). Eine Änderung in den Grundgedanken der Schrift ist durch diese Erweiterungen nicht eingetreten.

von dem inneren Erleben des religiösen Menschen. Daß der Fortschritt der Forschung in dieser Hinsicht nicht allzu groß ist, lehrt z. B. die Vergleichung von zwei epochemachenden Werken in der Geschichte der Erforschung der Gnosis, die als Gesamterscheinung wie kaum eine religiöse Bewegung sonst dazu auffordert, das eigentliche Leben der Seele, die Religion in der Religion mit einem Wort des jungen Schleiermacher, unter einer Hülle, teils wüsten Aberglaubens, teils sublimer Spekulation zu entdecken. Ich denke an Hilgenfelds Ketzergeschichte und Bousſets Hauptprobleme der Gnosis. Gewiß: mit welcher Fähigkeit, religionsgeschichtliche Zusammenhänge zu erschließen, meistert Bousſet die bunte Fülle; aber wie wenig erfahren wir auch bei ihm von dem religiösen Leben, das in diesen Formen, in roher Sakramentsmagie, in unverstandenen Riten und in der angstvollen Beugung unter aus der Urzeit stammende Göttergestalten nach Ausdruck rang. Es will mir scheinen, daß die philosophische Forschung in Euckens Lebensanschauungen, besonders in Diltheys glänzenden Analysen des philosophischen Grunderlebnisses in seinen typischen Ausgestaltungen etwas besitzt, was in diesem Sinne der Religionsforschung noch fehlt.

Ein erster umfassender Versuch in dieser Richtung ist R. Ottos Monographie „Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen". Das Heilige, ein bleibendes Grunderlebnis des Frommen soll als religiöses apriori im seelischen Erleben der Religion nachgewiesen werden und in den Momenten, die es konstituieren, klargelegt werden. Otto bestimmt das Heilige als „die allmähliche, ethische Schematisierung eines eigentümlichen, originalen Gefühlsreflexes, der an sich selber gegen das Ethische auch indifferent sein und für sich erwogen werden kann" (S. 7[1] und S. 7[7]). Für dieses dem Ethischen gegenüber völlig selbständige Moment wählt Otto die Bezeichnung des Numinosen; bevor er dazu übergeht, den Inhalt des Numinosen zu entwickeln, sucht er zu verdeutlichen, wie geartet das Erleben ist, das dem numinosen Objekt entspricht. Er geht aus von Schleiermachers Charakteristik des religiösen Grunderlebnisses als des schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls, das aber,

wie Otto betont, nicht als Steigerung nach Analogie des natürlichen Abhängigkeitsgefühls verstanden werden darf, sondern sich qualitativ von diesem unterscheidet. Deshalb schlägt Otto „Kreaturgefühl" vor; es bezeichnet „das Gefühl der Kreatur, die in ihrem eigenen Nichts versinkt und vergeht gegenüber dem, was über aller Kreatur ist" (S. 10 und S. 10 7) [1]), und ist der subjektive Reflex eines anderen, das im Erlebnis als Gefühl eines objektiv gegebenen Numinosen sich darstellt. Zwei Momente charakterisieren den Inhalt des erlebten Numinosen: das mysterium tremendum (Kap. 4) und das fascinosum (Kap. 6 1 = Kap. 7 7, S. 39 7). Jenes ist, wie Otto betont, „das Unterste und Tiefste in jeder starken, frommen Gefühlserregung" (S. 13 1 = S. 13 7).

In weiterer Gliederung charakterisiert Otto zuerst das Moment des tremendum, das eine ganz spezifische Gefühlsreaktion bezeichnet, die im natürlichen Erleben zwar ihre Analogie im Furchtgefühl hat, aber als religiöse „Scheu" ihr quale besitzt und nicht etwa nur die verstärkte Intensität natürlicher Furcht ist. Der numinose tremor, auf das Objekt bezogen, ergibt den religionsgeschichtlich so wichtigen Begriff der ὀργή des Gottes; sie hat ursprünglich nichts mit Strafgerechtigkeit zu tun (das ist ihre „Schematisierung" durch Verbindung mit dem Sittlichen), sondern ist „das Ideogramm eines eigentümlichen Gefühlsmomentes im religiösen Erleben, eines solchen, das seltsam abdrängenden, mit Scheu erfüllenden Charakters ist" (S. 20 1 = S. 21 7). Als charakteristische Momente an dem Objektiven, was dem Erlebnis des tremendum entspricht, entwickelt Otto erstens die majestas, die schlechthinnige Unnahbarkeit, der auf seiten des Subjekts das Gefühl der Geschöpflichkeit, Ohnmacht, Nichtigkeit, — nicht Ge-

1) Dieses so charakterisierte Kreaturgefühl scheint mir allerdings toto genere von Schleiermachers schlechthinnigem Abhängigkeitsgefühl verschieden zu sein. Wir brauchen nur zu fragen: läßt sich das religiöse Erlebnis, das den „Reden" zugrunde liegt, irgendwie mit diesem Kreaturgefühl in Parallele stellen? In dem schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühl, dem Anschauen und Gefühl des Universums, erlebt sich das Subjekt als absolutes Vermögen, als innere Unendlichkeit und höchste Positivität. Von einer „Abwertung" des Subjekts ist in ihnen keine Rede.

schaffenheitsgefühl, sondern Geschöpflichkeitsgefühl entspricht —; und zweitens das Moment des Energischen: Leidenschaft, Wille, Kraft als Erweisungen des θεῖον, dessen Irrationalität gerade in diesen Zügen zum Ausdruck kommt. Das Zweite im Erlebnis des Numinosen ist das mysteriosum: als mysterium wird das Numinose in jeder ursprünglichen Religion erlebt, — so daß es bald das tremendum überwiegt, bald von diesem gänzlich in seine Sphäre gezogen wird und dann als schauervolles Geheimnis zum Bewußtsein gelangt. Auf der Seite des erlebenden Subjekts entspricht ihm der stupor, das starre Staunen; nach seiner inhaltlichen Bestimmung ist das mysterium „das ganz andere, das aus der Sphäre des Gewohnten Herausfallende" (S. 27[1] = S. 29[7]). Mit dem abdrängenden Moment im Numinosen steht in seltsamem Kontrast das andere, das in inniger Verbindung mit jenem den Doppelcharakter des Numinosen bildet: das fascinosum (Kap. 6[1] = Kap. 7[7]); in ihm wird das Mysterium als das Wundervolle, als das unendlich Beseligende und doch ganz Irrationale und deshalb Unaussprechliche erlebt.

Die Momente des mysterium tremendum, das zugleich doch ein fascinosum ist, ergeben in einer einzigartigen Verbindung den Begriff des Numinosen, dem im Erlebnis das Gefühl der Kreatürlichkeit (s. o.) entspricht, oder in etwas anderer Wendung, das Gefühl der schlechthinnigen Profanität. (S. 53[1] = S. 64[7]). Sanctitas ist der ihm entsprechende objektive numinose Wert. Das sanctum ist keine ursprünglich ethische Wertung; sein Gegensatz ist nicht Übertretung, Ungesetzlichkeit, sondern Profanität. Erst durch Übertragung des numinosen Unwertes auf die sittliche Verfehlung wird diese zur Sünde. Dem Gefühl der Sünde, das durch das tiefe Erlebnis des Irrationalen im numen lebendig wird, entspricht das Verlangen nach „Entsühnung", nach Bedeckung gegenüber der ὀργὴ θεοῦ, das in der alttestamentlichen Jahve-Religion zu voller Entwicklung gelangt ist, aber in den anderen semitischen Religionen nicht fehlt. Beides, sanctitas und Sühnebedürfnis, werden in voller Tiefe und Stärke im Christentum erlebt; beide sind konstitutiv für das Erlebnis der Religion, und das Christentum ist „vollkommenere Religion als

die anderen, insofern das, was in Religion überhaupt angelegt ist, in ihr actus purus geworden ist" (S. 59[1] = S. 70[7]).

Der zweite Teil der Schrift behandelt nach dieser systematischen Entwicklung des Begriffes des sanctum die Ausdrucksmittel des Numinosen im Kultus, in der religiösen Kunst, die zugleich auch Mittel seiner Erregung sind. Hier kommt ein wichtiger Punkt zu ausführlicher Erörterung, der schon vorher von Otto immer wieder berührt worden ist, die Frage: an welche Gefühlsmomente knüpft das religiöse Gefühlserlebnis an. Mit Nachdruck hebt hier Otto immer wieder hervor, daß das religiöse Erlebnis sich nicht aus natürlichen Gefühlen „entwickelt", — das tremendum nicht aus natürlicher Furcht (S. 17[1] = S. 17[7]; die am mysterium erlebte Gefühlsbestimmtheit des stupor, des „starren Staunens", nicht aus der natürlichen Befremdung über das Unerwartete, Unerklärbare (S. 29/30[1] = S. 32/3[7]); die Scheu vor der sanctitas nicht aus der Furcht vor dem schlechthin Übergewaltigen (S. 54[1] = S. 64/5[7]), das Gefühl des Sühnungsbedürfnisses und das Verlangen nach Bedeckung nicht aus der schärfsten moralischen Abwertung und Selbstverurteilung (S. 58[1] = S. 69[7]). Denn Gefühle werden zwar durch analoge miterregt, vergesellschaften sich mit ähnlichen zu Dauerbildungen, aber eine „Verwandlung" der Gefühle, eine Übergehen des einen in ein anderes ist eine Unmöglichkeit; das eine Gefühl klingt vielmehr ab, das andere tritt an seine Stelle (S. 46/8[1] = S. 54/56[7]). So ist auch das Gefühl des Numinosen aus keinem anderen ableitbar; es ist in der Seele erweckbar, weil in ihr angelegt, selbst aber „ein qualitativ eigenartiger Gefühlsinhalt", der gewiß durch analoge anregbar ist (S. 47/8[1] = S. 55[7]). Für eine solche Erregung durch analoge Gefühle und innige Vergesellschaftung mit ihnen ist nun die Kunst von der größten Bedeutung. Besonders ist es das Gefühl des Erhabenen, das durch Analogie sich mit dem Gefühl das tremendum verbindet und mitanregend zu seiner Erweckung beiträgt (S. 48/9[1] = S. 56[7]; S. 65/6[1] = S. 76/7[7]). Das Gefühl des mysteriosum wird so an dem natürlichen Gefühl des Tieferregtseins durch das Rätselhafte, Ungewohnte mitangeregt (S. 66/7[1] = S. 77/8[7]). Umgekehrt ist dementsprechend das Er-

habene das hauptsächliche Ausdrucksmittel des Numinosen in der Kunst (S. 70[1] = S. 80/1[7]). In einem ausführlichen dritten Abschnitt (Kap. 12/4[1] = Kap. 11/13[7]) weist Otto auf die große Bedeutung des Numinosen in der Geschichte der Religionen hin. Ein kurzer Überblick zeigt die Rolle des Numinosen in der alttestamentlichen Religion, seine Ethisierung und Rationalisierung in der Religion der Propheten und des Neuen Testaments, wobei Otto betont, daß dieser Begriff seine Tiefe und zugleich die innigste Durchdringung mit dem Rationalen in der Religon Jesu erfährt (S. 78[1] = S. 92[7]; 85 f.[1] = S. 100 f.[7]); daß aber diese Rationalisierung ganz und gar nicht eine Ausscheidung des numinosen Faktors bedeutet (S. 86[1] = S. 101[7]). Besonders wertvoll ist hier der Hinweis, wie in Hiob Kap. 38 das als fascinosum erlebte mysterium zur Theodizee wird; ein „unaussprechlicher positiver Selbstwert des Unbegreiflichen wird hier fühlbar" (S. 84[1] = S. 98[7]).

Eine „Wolke numinoser Gestimmtheit" fühlt der Verfasser in der Religiosität des Paulus. In dem Gedanken der ὀργὴ θεοῦ, in der Abwertung der σάρξ, in dem Prädestinationsglauben und in der Gewißheit der erlebten Gnade und der ewigen Erwählung brechen stark das Gefühl des tremendum wie des fascinosum hervor (S. 89, 96[1] = S. 104 f.[7]). Wichtig ist Ottos Hinweis, daß es sich in dem religiösen Prädestinationsgedanken nicht um eine Gedankenkonzeption in bezug auf das Verhältnis des göttlichen Willens zur natürlichen Kausalität oder menschlichen Freiheit handelt (S. 91/3[1] = S. 105[7]). „Mitsamt seinem freien Wählen und Wirken wird der Mensch zunichte gegenüber der ewigen Macht" (S. 93[1] = S. 109[7]). Besonders stark aber ist das Gefühlserlebnis des Numinosen in der Frömmigkeit Luthers (S. 10[1]ff. = S. 116[7]), zumal in de servo arbitrio, aber auch sonst bricht das Numinose nach seinem Charakter als mysterium, ja als tremendum mysterium in Luthers Religiosität hervor (S. 103/4[1] = S. 119/120[7]). Als Gegenstück fehlt nicht der tiefe Ausdruck des Gefühlserlebnisses des fascinosum, wie es von Luther erlebt wird in dem großen Paradoxon des Gott-Vater-Glaubens. Wie Luther hier unter dem starken Einfluß der Mystik steht, so bleibt das Gefühl des Numinosen

in der Tradition der Mystik auf evangelischem wie katholischem Boden lebendig, um in Jak. Böhme zu dem Gefühl des Irrational-Furchtbaren, ja des Dämonischen sich zu vertiefen (S. 113[1] = S. 127[7]). Der Abschnitt schließt mit der Forderung als einer wichtigen Zukunftsaufgabe der Theologie, das Rationale des christlichen Gottesglaubens mit seinen irrationalen Momenten zu durchdringen; die in der Religion Jesu vollendete Ethisierung des „Heiligen" ist unüberbietbar; aber das Irrationale in ihr darf nicht verloren gehen.

Ein letzter Teil hat die Aufgabe, das Heilige als Kategorie des religiösen apriori aus der Geschichte der Religion zu erweisen. Es ist hier nicht der Platz, mit Ottos, des Fries-Schülers und -Erneuerers, psychologistischer Deutung des apriori zu rechten; sie liegt auch den folgenden Ausführungen zugrunde. Die Idee des Numinosen und die entsprechenden Gefühle sind „reine Ideen und Gefühle" (S. 120[1] = S. 135[7]), weil sie hervorbrechen „aus dem tiefsten Erkenntnisgrund der Seele" (S. 120 = S. 135[7]); weil sie zwar an sinnlichen Gegebenheiten erweckt werden (s. o.), aber nicht als Umwandlungen von Sinneswahrnehmungen verständlich sind und „auf einen verborgenen selbständigen Quell von Vorstellungs- und Gefühlsbildung" zurückweisen, „der unabhängig von Sinneserfahrung im Gemüte selber liegt, auf reine Vernunft" (S. 120/2[1] = S. 135/7[7]). Otto versucht die Selbständigkeit des Gefühlserlebnisses des Numinosen gegenüber aller sinnlichen Gegebenheit aber auch schon in der Religion der Primitiven zu erweisen (S. 125[1] = S. 140[7]). Zauber, Totendienst und Seelenvorstellung sollen einmal (Kap. 17) Ausdruck sein für rein natürliche Gefühlsbewegungen, wie auch durch sie angeregt werden; sodann sind sie nach Otto auch Ausdruck analoger, spezifisch religiöser Gefühle, die ihr völlig eigenes quale besitzen (S. 129[1] = S. 144[7]). Demnach ist Religion einerseits Erzeugnis der Geschichte; aber auch als solches setzt sie voraus „ein qualifiziertes Etwas mit eigener Potenz", die Grundlage einer Erkenntnis apriori (S. 183/4[1] = S. 206[7]). Auch das Primitive der Religion, in dem in ganz besonderer Weise das Irrationale im Begriff des „Heiligen" hervorbricht, ist unab-

leitbar und deshalb apriori (S. 136 f.[1] = S. 157[7]). „Religion fängt mit sich selber an" (S. 136[1] = 157[7]; ähnlich S. 182[1] = S. 204[7]). Das Problem, das schon vorher mehrmals berührt worden war, die Rationalisierung und Ethisierung des Numinosen (vgl. S. 20. 34. 36. 49. 68. 78) gelangt hier zu ausführlicher Erörterung. Otto will hier zeigen, daß nicht nur das Rationale und das Irrationale der Religion Momente apriori sind, sondern auch, daß die Verbindung der beiden Momente durch ein apriori des Seelenlebens bedingt ist. Jener gleichsam notwendige, stetig und gleichmäßig sich vollziehende Prozeß ist Ausdruck einer inneren Notwendigkeit (S. 140[1] = S. 161[7]) und setzt „eine dunkle Erkenntnis apriori von der Notwendigkeit der Synthesis jener Momente" voraus (S. 140[1]; 143[1] = S. 164[7]). Diesen Vorgang bezeichnet Otto mit Kantischem Terminus als „eine Schematisierung" des Irrationalen durch das Rationale (S. 49 f.[1] = S. 56[7], — S. 144 f.[1] = S. 165[7]) — eine nicht zu billigende Verwendung des Kantischen Begriffes der schematisierten Kategorie.

Dem „Heiligen" als objektiver Größe entspricht auf seiten des religiösen Subjekts die Divination als „Vermögen, das Heilige in der Erscheinung zu erkennen und anzuerkennen" (S. 149[1] = S. 171[7]). Auch die primitive Religion ist nicht Produkt der Massenphantasie, sondern die intuitive Schöpfung des divinatorischen Vermögens einzelner prophetischer Männer (S. 150[1] = S. 172[7]). Der divinatorisch Begabte, der Künstler und der Prophet, erlebt „Anschauungen", die, als „Anmutungen eines Geheimnisvoll-Ahndereichen in Aussagen analogischen nicht, adäquaten Charakters" formuliert werden (S. 151[1] = S. 173[7]). Sie haben eine Analogie zu den ästhetischen Urteilen und sind Betätigung des Vermögens der Urteilskraft (S. 153[1] = S. 175[7]). Die urchristliche Gemeinde erlebt divinatorisch Anschauung und Gefühl des Heiligen an der Person und Lebensleistung Jesu (S. 162[1] = S. 184[7]). Die bleibende Bedeutung Jesu ist an die Frage geknüpft, ob das Christentum als moderne Welt- und Erlösungsreligion mit seinen Gefühlsgehalten überhaupt identisch ist mit der schlichten Religiosität Jesu; dann ob der moderne Christ

das Heilige nach allen seinen Momenten an dem überlieferten Bilde Jesu erleben kann (S. 168/9[1]. 175 = S. 190[7]. 197[7]), wobei die Anerkennung dieser Möglichkeit im Subjekt eine „Prädisposition für das Erlebnis des Heiligen", „die kategoriale Anlage des Heiligen im Gemüte" als dunkle Erkenntnis apriori voraussetzt (S. 168[1]. 166[1]. = S. 190[7]. 188[7]). Otto bejaht beide Fragen unbedingt: die Jesusreligion ist der Anlage nach von Anbeginn Erlösungsreligion (S. 172[1] = S. 194[7]) und „das Wiedererkennen des Heiligen in der Gestalt Jesu ist in gewissem Sinne" der späteren Zeit leichter möglich als den im Kampf und Gegensatz stehenden Zeitgenossen der Reichs-Gottes-Verkündigung Jesu (S. 177[1] = S. 199[7]). Nicht nur die intuitiven Begriffe der „Deckung", des sühnenden Mittlers, das Mysterium des unschuldigen Leidens des Gerechten, auch „die Momente erhöhten Geisteslebens und erhöhter Geisteskraft im Bilde Jesu" sollen sich der Divination erschließen (S. 178/9. 180[1] = S. 200/201[7]). „In der Mischung des Offenbaren mit dem Ahndevoll-Unoffenbaren, der höchsten Liebe mit der schauervollen ὀργή des Numen im Kreuze Christi, hat das christliche Gefühl die lebendigste Anwendung der Kategorie des Heiligen vollzogen" (S. 181[1] = S. 203[7]).

Mit dieser psychologischen Analyse und religionsgeschichtlichen Begründung hat Otto für den grundlegenden Begriff des Heiligen eine Aufgabe in Angriff genommen, die mir wichtiger zu sein scheint als die emsige Häufung religionspsychologischen Materials. Bedenken kann in der Durchführung die Art und Weise erwecken, wie die durch psychologische Analysis des religiösen Erlebnisses gewonnenen Momente im Begriff des Heiligen durch das psychologisch gedeutete Apriori in ihrer erkenntnistheoretischen Bedeutung gesichert werden. E. Troeltsch hat sich mit dieser Seite an Ottos Unternehmen in den Kantstudien (XXIII, 1) auseinandergesetzt; als „Religionspsychologie mit erkenntnistheoretischen und geschichtsphilosophischen Ergänzungen, alles im Sinne des Friesschen Anthropologismus verstanden" wird es von Troeltsch zusammenfassend charakterisiert. In bezug auf das Material beschränkt sich Otto in der Hauptsache auf das, was die Geschichte

der jüdisch-christlichen Religion im Alten und Neuen Testament bietet; daneben werden für die Analysis des Begriffes des Heiligen der Islam und die indische Religion verwertet. Eine Betrachtung der christlichen Religionsgeschichte unter diesem Gesichtspunkte würde vielleicht noch manches auch für die innere Entwicklung des Begriffes in seinen Nüancierungen ergeben [1]). Aus der deutschen idealistischen Philosophie werden Schleiermacher und Goethe allein berücksichtigt. Ich will versuchen, hier einige Erweiterungen zu geben, besonders aus der Religionsphilosophie Schellings, der von Otto völlig übergangen ist, der aber unter dem anregenden Einfluß des auch von Otto in seiner Bedeutung für das vorliegende Problem gewürdigten Jak. Böhme, wie kein anderer aus der Zeit des deutschen Idealismus mit starkem, originalem Gefühl für das Erlebnis des „Heiligen", zumal als des mysterium tremendum in der Gottheit, begabt war [2]).

Goethes Anschauung vom Dämonischen als dem divinatorischen Vermögen im Subjekt und als Rätselhaftem, oft Schauervollem, für die Vernunft nie Auflösbarem im Geschehen wird von Otto herangezogen. In der Tat hat Goethe in steigendem Maße sein ganzes Leben als Erweis des Numinosen, gleichsam als die Mensch- und Menschenschicksal-Werdung des im Begriff Unerfaßlichen, Mysteriösen verstehen wollen. Goethes Werke, z. B. seine Balladendichtung, besonders seine Briefe und Gespräche als intimster Ausdruck der Gestaltung seines Lebenswerkes, würden hier noch mancherlei ergeben [3]). Gundolf [4]) hat das Gesamtlebenswerk des Menschen Goethe als Ausdruck dieser gleichsam prästabilierten Harmonie zwischen innerstem Urerleben und durch die äußeren Einflüsse vermitteltem Bildungserlebnis, als geheimnisvollen Zusammenklang von Tyche und Daimon im Leben des genialen Menschen dargestellt.

---

1) In der 7. Auflage ist, wie oben erwähnt wurde, das Material sehr vermehrt.

2) Auch in der 7. Auflage noch übergeht Otto Schellings Bedeutung für die vorliegende Frage gänzlich.

3) Die Erweiterungen der 7. Auflage genügen S. 50/51 hier noch nicht.

4) Friedrich Gundolf, Goethe, 1. Aufl. 1917.

Aber Goethe hat in gewissem Sinne all das Dunkle, Geahnte und nie Verstandene im Erleben und Gestalten des Subjekts, wie in seinen Begegnissen, mit seiner Charakterisierung als des Dämonischen auch aus dem bewußt gelebten Leben ausgeschieden. Es ist da, es ist auch nicht vergessen, es liegt in unerkannten Tiefen; es kann wie die Rätselgestalt in Böcklins Schweigen im Walde aus dunklen Hintergründen auch am sonnenhellen Tag dem Lebenswanderer begegnen, die schweigenden, fragenden Augen auf den Erstarrenden richten und entschwinden. Es kann aber auch drohend sich emporrecken und dem Menschen zu schicksalsgefügter Schuld werden; aber das Sonnenauge des Künstlers wendet sich von ihm ab, empor zu dem, was im klaren Licht des Bewußtseins, des Rationalen, des Ethischen liegt: Iphigenie überwindet Orest. Auch das Erlebnis des fascinosum fehlt nicht bei Goethe, wenn es auch seltener zum Ausdruck gelangt. Besonders die Briefe des jungen Goethe, der Briefwechsel mit Lavater, mit Auguste Stolberg in erster Linie, würden hier manches ergeben. Ich erinnere z. B. an die Verse „Dem Schicksal" im Briefe an Lavater vom 30. August 1776, die nach tiefgreifender Umgestaltung, mit völliger Umlenkung der ursprünglichen Erlebnisrichtung, unter der Überschrift „Einschränkung" in die Gedichte aufgenommen worden sind. Auf jeden Fall wäre eine Betrachtung des Dichters und des Menschen Goethe in dieser Hinsicht sehr förderlich für die Entfaltung des Begriffs des Numinosen selbst. Die trefflichen Darstellungen O. Harnacks, Siebecks und Sells [1]) reichen hier nicht aus.

Gänzlich fehlt wohl das Numinose im Erleben des Menschen und des Künstlers Schiller; er erweist sich auch hier als der engere, weil der bewußter erlebende. Oder schwingt es im Wallenstein mit? In der „Braut von Messina" will es nicht aufkommen, da es hier selbst rationalisiert und zum dramatischen Hilfsmittel gemacht ist. Bei Kant könnte man einen Anknüpfungspunkt für das Erlebnis des Numinosen in der Lehre vom Radikal-

1) O. Harnack, Goethe in der Epoche seiner Vollendung (3. Aufl., 1911); H. Siebeck, Goethe als Denker, Stuttgart 1905. — K. Sell, Die Religion uns. Klassiker 1904, ²1910.

bösen vermuten; aber die streng anthropologische Beschränkung dieses Begriffes läßt das Erlebnis des mysterium tremendum nicht entstehen, und die intelligible Freiheit schließt selbstverständlich das Gefühl des fascinosum aus. Es fehlt dem Radikalbösen der umspannende metaphysische Hintergund.

Aber trotzdem fehlt das Erlebnis des Numinosen bei Kant nicht und überraschend bricht es sich bisweilen Bahn. So z. B. in dem 5. Abschnitt des 3. Hauptstücks der transszendentalen Dialektik, Von der Unmöglichkeit eines kosmologischen Beweises vom Dasein Gottes [1]).

Bei Hegel scheint es ähnlich zu stehen wie bei Goethe. Er besitzt in stärkstem Maße das Gefühl für das Walten des Numinosen als des mysterium tremendum im Bereiche der Geschichte; überall, wo Hegel spricht von der ungeheuren Macht des Individuellen, von dem Recht der schaffenden Persönlichkeit, von der inneren Notwendigkeit ihres Handelns und So-Handelns, vor allem von dem einzig ihr gegönnten Vorrecht, sich selbst zu wollen und durch dieses Sichselbstwollen Leid zu erleben und in tragische Schuld sich zu verwickeln, — überall dort zittert nach das tiefe Gefühlserlebnis von der in der Geschichte sich durchsetzenden absoluten Vernunft als einem mysterium; aber das fascinosum fehlt: denn das Absolute errettet nicht, beseligt nicht das Individuum, sondern verbraucht es. So lebt zwar das Gefühl für

1) Es sind Kants Worte über die „unbedingte Notwendigkeit", die wir als den letzten Träger aller Dinge so unentbehrlich bedürfen, die „der wahre Abgrund für die menschliche Vernunft" ist. „Selbst die Ewigkeit — macht lange den schwindligen Eindruck nicht auf das Gemüt; denn sie mißt nur die Dauer der Dinge, aber trägt sie nicht. Man kann sich des Gedankens nicht erwehren, man kann ihn aber auch nicht ertragen, daß ein Wesen, welches wir uns auch als das höchste unter allen möglichen vorstellen, gleichsam zu sich selbst sage: Ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit; außer mir ist nichts, ohne das, was bloß durch meinen Willen etwas ist; aber woher bin ich denn? Hier sinkt alles unter —" (Kr. d. r. V., Kirchmann, S. 527). Bezeichnend für den Abstand Herders von Kant ist, daß jener dies Wort mit schärfster Mißbilligung in seinem „Gott" zitiert; Philolaos sagt hier: „Oder wenn gar das Dasein, das erfreuliche, notwendige, innigste Dasein ihnen gräßlich dünkt" (Ausg. bei H. Hempel, Bd. 18, S. 107/8).

das Numinose stark in dem Menschen Hegel; aber für den Geschichtsphilosophen, für die Erkenntnis der objektiven Vernunft in Staat und Geschichte hat es kein Recht und Bedeutung, ebensowenig wie für den Naturphilosophen [1]).

Der einzige in der Epoche des deutschen Idealismus, bei dem wir ein tiefes Erleben des mysterium tremendum feststellen, ist Schelling. Und zwar hat Schelling nicht erst in seiner zweiten, „positiven" Philosophie diesem Erlebnis starken Ausdruck gegeben, sondern wir begegnen ihm schon in den Jugendschriften des Philosophen. Es ist nicht so, als ob erst die Beschäftigung mit Jak. Böhme und die Freundschaft mit Baader ihm dies Erlebnis vermittelt hätte. Schon in der realistischen Naturphilosophie des Heinz Widerporst regt sich das Gefühl des Mysteriösen, ja, trotz der Versicherung des jungen Dichters: „Wüßt' auch nicht, wie mir vor der Welt sollte grausen!" — das Gefühl des Numinosen gegenüber dem drängenden, ringenden, gewaltig sich dehnenden Riesengeist, der in dem Zwerg „von schöner Gestalt" sich selber findet. Denn dieses Menschenkind steht mit „großen Augen" vor dem Mysterium des „mit Füß' und Händ' gegen widrig Element" ankämpfenden Riesen, der es doch selber ist, und fürchtet in bangen Träumen, der Riese könnte sich ermannen und bäumen und wie der alte Gott Saturn seine Kinder verschlingen im Zorn (Aus Schellings Leben I, S. 282).

Und weiter begegnet uns das Numinose Schritt für Schritt in den genialen Gedankenschöpfungen des jungen Schelling, meist blitzartig aufzuckend, oft in fremdartige Ausführungen eingebettet. So liegt das Erlebnis des Numinosen als des Grundgefühls aller Religion der knappen religionsgeschichtlichen Skizze zugrunde, die am Schluß des „Systems des transzendentalen Idealismus" (1800) gegeben wird. Die Gliederung der geschichtlichen Offenbarung des Absoluten, — die Geschichte ist aber entgegen dem Rationalismus der Hegelschen Geschichtsphilosophie „eine nie

1) Die Anerkennung des Leides als eines Mysteriums von metaphysischer Bedeutung fehlt aber bei Hegel nicht. So in einem Wort, dessen Herkunft ich nicht mehr feststellen konnte: „Der aus den innersten Tiefen der Seele schreiende Schmerz ist ewiges Moment des Geistes."

ganz geschehene Offenbarung des Absoluten"! — geschieht in drei Perioden; die Charakteristik dieser drei Perioden entspricht zwar nicht völlig der Darstellung und Gliederung der Religionsgeschichte in der späteren Zeit, trägt sie aber im Keime in sich (vgl. Schelling, Werk I, 3, 603/4). Im Jahre 1809 erschien die Schrift, die bisweilen als Zeugnis des unvermittelten Bruches in der Entwicklung Schellings angesehen wurde, eine Beurteilung der letzten philosophischen Periode Schellings, die von E. von Hartmann in seiner Darstellung von Schellings philosophischem System mit Recht als völlig verfehlt abgelehnt wird (s. Vorrede, S. V; ebenso K. Fischer wiederholt, z. B. S. 464. 665. 795). Die „Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände" bringen nur Gedanken zur Reife, die von Anfang an in Schellings philosophischer Entwicklung angelegt sind. Allerdings vollzieht in ihr zuerst Schelling den Schritt, den Grund des Irrationalen, für den Verstand nicht Auflösbaren als den dunklen Urgrund im Absoluten selbst, als die Natur in Gott, die, zwar zu ihm gehörig, doch von ihm verschieden ist, zu bestimmen (I, 7, 375). Das Böse ist der in der freien Tat des Menschen zum Bewußtsein sich erhebende Urgrund aller Existenz, also „die höhere Potenz des in der Natur wirkenden Grundes" (ebenda S. 378), der in der Schöpfung, durch Reaktion des Grundes zur Offenbarung, allgemein erregt ist, im Menschen als bewußte Eigenheit und Selbstsucht sich ergreift (S. 388). Die Schrift aber, in der Schellings Erlebnis des Numinosen sich stärksten Ausdruck verschafft hat, ist das Fragment „Die Weltalter". Die Schrift geht bis in das Jahr 1811 zurück; im Briefwechsel mit Pauline Gotter hören wir zum erstenmal von ihr. Sie verrät an zahlreichen Stellen den noch frischen Schmerz um den Tod Karolinens und gehört nach Entstehungszeit und Beziehung auf dieses Ereignis mit dem Dialog Clara zusammen. Über die immer wiederholten Ankündigungen des baldigen Erscheinens der Schrift berichtet ausführlich K. Fischer S. 164 ff.; sie erschien nicht, und das Fragment blieb unvollendet. Das Werk sollte als 1. Buch der geplanten Philosophie der Mythologie in die positive Philo-

sophie einführen. Der eigentliche Grund aber dafür, daß das Werk nicht zum Abschluß kam, scheint mir in dem stark ausgeprägten Bekenntnischarakter der Schrift zu liegen. Sie gehört unzweifelhaft zu den genialsten Offenbarungen des Welt- und Gotterlebens Schellings. Die Grundstimmung der Schrift ist getragen von dem Gefühl für das Irrationale in Natur und Geschichte wie in den Tiefen des eigenen Seelenlebens. Wie die Menschen sich scheuen vor dem Blick in die Verborgenheit des eigenen Innern, so wenden sie auch das Auge von den Abgründen, die nicht nur Vergangenheit im Lebensprozeß des Absoluten sind, sondern auch seine Gegenwart in Spannung halten („Die Weltalter", Ausg. bei Reclam, S. 28). Immer wieder wendet sich Schelling gegen den Rationalismus, wie er als optimistisches Lebensgefühl die Stimmung des flachen Durchschnitts charakterisiert und in der Philosophie Hegels seinen letzten bedeutendsten, erschöpfenden Ausdruck gefunden hat; diese glaubt, in dem Gleichmaß „einer leeren und begeisterungslosen Dialektik" das Leben des Absoluten schöpferisch miterleben zu können (l. c. S. 21/2. 23. 123). Die Philosophie des aufgeklärten Theismus und die reine Vernunftreligion sind Produkte des einen Grundirrtums, der in der Philosophie des Descartes sich als die Überzeugung aussprach, unter Leugnung jedes Mysteriums in der göttlichen Persönlichkeit, die „lebendige Bewegungskraft, Natur" in sich birgt, das Absolute durch Definitionen umspannen und in klaren Begriffen erfassen zu können (l. c. S. 116/7. 121. 123/4. 141). Das, was die Gegenwart Idealismus nennt, ist die Leugnung dieser verneinenden Urkraft in Gott (l. c. S. 134/5); aber Vernunft wie Gefühl fordern im Grunde einen Gott, „der mehr ist als ein lauteres Es", sondern einen, „der Er ist" (l. c. S. 96/7).

Gegenüber dem Rationalismus und Monismus betont Schelling aufs schärfste, bis zur völligen Entgegensetzung die Irrationalität und Dualität im Absoluten. In immer neuen Wendungen verlangt dieses sein Grunderlebnis des Absoluten nach Anerkennung durch Verankerung im Metaphysischen. Jedem „innig Fühlenden" drängt sich auf das Erlebnis des Hemmenden und Widerstrebenden, der Dualität in allem Seienden, die nur als

Zweiheit in den Uranfängen der Natur verstanden werden kann (S. 33), deren Grund aber in der in ewiger Spannung gehaltenen Doppelheit des Urlebendigen selbst liegt (S. 34; S. 97). Dem „ausquellenden, ausbreitsamen, sich gebenden Wesen", der Liebe, dem ewigen Ja, steht in gleicher Wesentlichkeit und Ursprünglichkeit die „ewige Kraft der Selbstheit, der Egoität" als das entgegengesetzte Prinzip, als das aus jenem Ja nicht ableitbare Nein gegenüber (S. 32/3; S. 38; 42/3). Es ist „das höchste Insichsein, eine ewige Zurückziehung seines Wesens in sich selbst, in der keine Kreatur zu leben vermöchte" (S. 42). Allerdings steht neben diesem Dualismus der Potenzen als dritte ursprüngliche Macht die Einheit des Ja und des Nein, die gerade wegen der Größe der Spannung nicht leere Vernunft sein kann, sondern Persönlichkeit ist, ebenso „wie nur die individuelle Natur des Menschen Widerstreitendes zu vereinigen vermag" (S. 35). Aber im Vordergrund des Erlebens steht für Schelling durchaus jene Dualität, die durch keinen Begriff umspannt und aufgehoben werden kann. Das Erlebnis dieser Urkraft der Egoität im Absoluten erhält seine gefühlsmäßige Färbung durch die Art, wie Schelling sie in stets sich steigernden Wendungen charakterisiert. Sie ist die verneinende Potenz (B), die ursprüngliche, tätige Verneinung, die als solche zwar nicht Nichts ist, aber als das nicht Seiende sich in „tätiger Verschließung des Wesens, also durch wirkende Kraft" sich erweist (S. 47. 49/50. 57. 81); noch jetzt die „Mutter und Saugamme der ganzen uns sichtbaren Welt" (S. 79). Sie ist das prius unter den Urmächten des Lebens (51/2. 126. 166); die das Wesen einschließende und zurückdrängende Macht (S. 52/3. 55. 78. 83. 113) — erste Potenz und ewiger Anfang (S. 57. 50. 81); der erste Grund der Natur (S. 92). Ihrem Wesen nach ist sie Sichselbstwollen und als solches die Grundlage absoluter Egoität (S. 51), Leben der Sucht und Begierde (S. 95/6), unwiderstehlicher Trieb und besinnungslose Bewegung (S. 64). Sie wird als Nacht in Gott, das Blinde, Finstere und Unaussprechliche Gottes bestimmt (S. 50. 80 und sonst), als wildes Feuer (S. 92. 95), das unablässig sich selbst verzehrt und sich wieder erzeugt (S. 110); das nicht nur in mythologischer

Urzeit als erste Offenbarung des Göttlichen entgegentritt, sondern noch jetzt schlummern im Absoluten, durch die versöhnende Potenz zwar beschworen, jene Kräfte (S. 115), bereit, jeden Augenblick von neuem hervorzubrechen (S. 115). Denn das Leben der göttlichen Urkraft ist der ruhelose Umschwung in ihrem Innern, ein rotatorischer Prozeß, Bewegung ohne Unterscheidung, weil beständige, ziellose Begierde (S. 59. 62/3); aber „zugleich das dunkle Verlangen, aus der unwillkürlichen Bewegung und dem Drangsal zu entkommen" (S. 73. 76).

Als mysterium tremendum erlebt der Mensch diese Dualität des Absoluten, dessen Urgeheimnis die Verbindung von geistigem Leben mit dumpfem Wollen und Begehren in der göttlichen Individualität ist (S. 101). „Nicht ohne Schrecken ahndet" der Mensch die Kraft dieses inneren, unaufhörlich sich selbst gebärenden und wieder verzehrenden Lebens als das in allem Verborgene (S. 60). In Krankheit und Tod offenbart sich ihm die vernichtende Kraft als schreckliche und wird zum Gegenstand der Furcht, ja des Abscheus (S. 114/5); er erkennt, daß „das Schreckliche der wahre Grundstoff alles Lebens und Daseins ist" (S. 218); daß die Gottheit über einer Welt des Schreckens thront und Gott nach dem, was in ihm und durch ihn verborgen ist, aber durchaus in eigentlichem Sinne, „der Schreckliche, der Fürchterliche heißt" (S. 115).

Aber auch als sanctum wird die Gottheit erlebt; sie ist unnahbar einem jeden, der im — profanen — Sein befangen ist (S. 69). Es ist bemerkenswert, daß Schelling im Zusammenhang mit der Erkenntnis von der Bedeutung des mysterium in der Gottheit zu einer richtigeren und gerechteren Einschätzung der alttestamentlichen Religion gelangt als Hegel und seine Schule; er betont, daß der „gegenwärtige Lehrbegriff die Reichtümer der Schrift nicht erschöpft", und er beklagt die Vernachlässigung des Alten Testaments (S. 118. 120). Aber auch der dritte Grundbegriff, das Erlebnis des fascinosum, fehlt nicht bei Schelling. Es liegt zugrunde seinen Ausführungen, daß Gott wesentlich beides, Ja und Nein, ist, daß er deshalb nur als beides wirkend erlebt wird (S. 162/3). Allerdings heißt es dann wieder, daß

der Widerspruch des Ja und des Nein zeitliche Verschiedenheit des Wirkens fordert; „daß die Simultaneität zwischen den verschiedenen Gestalten aufgehoben und in eine Folge verwandelt werde" (S. 165). Aber diese Trennung führt nicht zu einer Trennung der Persönlichkeiten und muß „wie im Blitz geschehen" gedacht werden; „da es als Geschehenes inbegriffen ist, ohne doch wirklich (explicite) geschehen zu sein" (S. 167). Die Überwindung des Gegensatzes von Gleichzeitigkeit im Sein und zeitlicher Folge im Wirken versucht Schelling in einer bemerkenswerten Entwicklung des Zeitbegriffes: Gott kann als das Ja und als das Nein nicht „das Seiende derselben Zeit" sein; jedes ist das Seiende seiner Zeit; aber trotzdem sind sie in verschiedenen Zeiten zugleich; „denn verschiedene Zeiten können als die verschiedenen wohl zumal sein, ja genauer zu reden, sind sie notwendig zumal. Die vergangene Zeit ist keine aufgehobene Zeit; das Vergangene kann freilich nicht als ein Gegenwärtiges, wohl aber muß es als ein Vergangenes mit dem Gegenwärtigen zumal sein; das Zukünftige ist freilich nicht als ein jetzt Seiendes, wohl aber ist es mit dem Gegenwärtigen als ein zukünftig Seiendes zumal, und es ist gleich ungereimt, das Vergangensein wie das Zukünftigsein als ein völliges Nichtsein zu denken" (S. 164/5). Schelling ringt hier deutlich nach einer metaphysischen Begründung dessen, was Otto im Erlebnis des fascinosum erlebt werden läßt.

Die Schrift ist eine Bekenntnisschrift; tiefes Erleben hat in ihr Ausdruck gefunden. An zahlreichen Stellen fühlt der Leser das scheue Erzittern vor dem Geheimnis des göttlichen Lebens, das in Tod und Vernichtung sich offenbart. In keiner der übrigen Schriften der späteren Zeit ist dieses Erlebnis so ergreifend zur Aussprache gelangt.

In den Münchener Vorlesungen, in der Darstellung des philosophischen Empirismus und in der Philosophie der Mythologie, wie in der Philosophie der Offenbarung sind die Gedanken des Fragments aus dem Jahre 1811 zur Ausführung gelangt. Sie ruhen auf demselben Grunderlebnis, das aber hier in der Aussprache abgeschwächt erscheint und in der ausgebildeten Lehre von den drei Potenzen in dem göttlichen Lebensprozeß, die als die

wirkenden Prinzipien des Geschehens in Natur und Geschichte, besonders in der Geschichte des religiösen Bewußtseins, sich offenbaren, seine dogmatische Fixierung erfährt.

Das Gefühl des Schreckens, der Schauer vor dem Unheimlichen und Düsteren, das Entsetzen steht am Anfang des religiösen Lebens (Philos. der Myth. I, S. 13/4; S. 124. 139); sie sind das bleibende Grundgefühl in der Geschichte der Religion (vgl. z. B. über Stellung und Bedeutung des Kronos in der griech. Religion, ibid. I, S. 124). Schelling erreicht von hier aus eine vertiefte Erkenntnis des Wesens der Religion und dessen, was das eigentliche religiöse Grundgefühl in der Ausprägung der Religion im Mythos und in ihrer Darstellung im Kultus ist. Zumal in der Behandlung der griechischen Religion und ihrer Geschichte und in der Deutung der griechischen Kunst, die ja für Schelling als höchster Ausdruck des geistigen Lebens die jedesmalige Besonderheit des religiösen Grunderlebnisses ausspricht, kommt diese neue Erkenntnis zur Geltung. Schelling überwindet die Winkelmann-Goethe-Humboldtsche Deutung der Antike, die ihr eigenes optimistisches Lebensgefühl in dem seligen Genuß und der heiteren Ruhe der epischen Götterwelt und der Gestalten der plastischen Kunst zu idealer Höhe verklärt sehen. Er hat den Schmerzenszug, der auf dem Antlitz alles Lebens liegt, auch in den Augen der Schöpfungen der griechischen Kunst gelesen (Philosophischer Empirismus, Ausg. bei Dürr, S. 242/3); Philos. der Offbg. II, 3, S. 512) und spricht von dem tieftragischen Zug als der Eigentümlichkeit des hellenischen Charakters, der zumal das gesamte religiöse Leben der griechischen Welt durchdringt (l. c. S. 511. 530). Von dieser Deutung des Griechentums geht eine Linie weiter zu Erwin Rohde und dem jungen Nietzsche.

Otto hat in seiner Schrift die psychologische Analysis und die religionsgeschichtliche Erkenntnis durch den Aufweis des sanctum — in seinen Momenten des mysteriosum, des tremendum und des fascinosum — als des das religiöse Erlebnis bleibend bestimmenden Wertes dankenswert bereichert. Aber wie die erkenntnistheoretische Grundlegung unter dem Einfluß des Friesschen Anthropologismus ungenügend bleibt, so auch die meta-

physische Ausdeutung und Erweiterung des gewonnenen Ergebnisses. Troeltsch betont in seiner Besprechung, daß diese Seite des Themas nicht erschöpft ist, überhaupt nicht in Angriff genommen ist. Otto klebe, so führt Troeltsch aus, den numinosen Irrationalismus und den Friesschen Rationalismus aneinander; er fühle hier kein psychologisches, weil kein philosophisches Problem, „welches doch in Wahrheit der eigentliche Kern der Sache ist" (Kantstudien S. 73). In der Tat werden wir fragen müssen, ob die festgestellten Charakterzüge des religiösen Erlebnisses nicht eine Berücksichtigung verlangen, wenn wir es wagen, die Sphäre des Erlebnisses zu überschreiten und den Schritt zu einer transsubjektiven Begründung und metaphysischen Deutung des Erlebnisinhaltes zu tun. Wenn alle diese Erfahrungen nichts sind als wertlose, weil für das Leben der Gottheit belanglose Begegnisse an der Oberfläche eines von dem Mittelpunkt des Universums losgelösten und ihm entfremdeten Seelenlebens, dann ist nicht abzusehen, wie und wo ihre Notwendigkeit und Wesentlichkeit, ihre bleibende Bedeutung sich begründet. Auch hier hat Schelling das religiöse Erlebnis in seiner Tiefe erfaßt und seinen metaphysischen Sinn gedeutet: Gott selbst erlebt die ganze Tiefe und die schrecklichen Kräfte seines eigenen Seins (Weltalter, S. 199). Leiden und Leiderleben ist nicht das leichte Spiel der Wellen auf der Oberfläche der menschlichen Seele; vielmehr: „Leiden ist allgemein, nicht nur in Ansehung des Menschen, sondern auch in Ansehung des Schöpfers der Weg zur Herrlichkeit" (Weltalter, S. 212; ähnlich S. 10); nur im Leiden erfaßt jedes Wesen seine eigene Tiefe. In den phantastischen Schöpfungen des Mythos, jenen „Geburten der Nacht, erlebt die Gottheit angstvoll die Schreckniſſe ihres eigenen Wesens" (S. 213. — S. 82. 124). Es ist ein Weg des Schmerzes, den die Gottheit zurücklegt, heißt es ebenso in der Darstellung des philosophischen Empirismus (S. 242). Der Systematisierung dieses Gedankens dient die Potenzenlehre, die von der Schrift über die Freiheit an, in den Weltaltern, in der Darstellung des philosophischen Empirismus, zuletzt in der positiven Philosophie, eine in den Einzelzügen oft wechselnde, nicht immer klare Ausführung erfahren hat. Es erübrigt sich, in

unserem Zusammenhang auf sie weiter einzugehen; aber sollte nicht in dieser Richtung die metaphysische Verankerung dessen liegen, was als bleibendes Moment im Erlebnis des religiösen Genius uns entgegentritt, wenn es auch im einzelnen gewiß mehr oder minder stark betont ist und noch mannigfach gefärbt erscheint?

Schon im achten Jahre erleben wir eine Weltkatastrophe, die an geographischem Umfang und durch die Tiefe der aus ihr sich erhebenden Probleme unfaßbar geworden ist. Wie der große Krieg politisch, militärisch und wirtschaftlich allen Maßen, die aus der Vergangenheit überkommen waren, entwuchs und uns nötigte, nach neuen Maßstäben zu suchen, so scheinen ihm und seinen Folgeerscheinungen gegenüber auch die überlieferten Sätze des Rechtes und der Moral zu versagen; auch dem religiösen Menschen wird es notwendig immer schwerer, diese Erschütterung alles sittlichen und religiösen Lebens zu bewältigen. Das einfache Schema von Schuld und Strafe, Prüfung und Läuterung versagt gegenüber dieser maßlosen Irrationalität des Geschehens, und der naive Rationalismus und flache kulturselige Eudämonismus des Pazifismus wird vor diesem gigantischen Geschehen zum ehrfurchtslosen Gestammel [1]). Das religiöse Grunderlebnis des modernen Protestantismus steht stark immer noch unter dem beherrschenden Einfluß der idealistischen Epoche und trägt die Färbung des optimistischen Rationalismus einer großen, aber vergangenen Zeit. Die beiden, das geschichtliche Leben in seiner Tiefe aufwühlenden, vielleicht dämonischen Grundtriebe des 19. Jahrhunderts, der Nationalismus und der Sozialismus, haben in jener Welt- und Lebensanschauung keinen Raum; sie verlangen aber Anerkennung und ihr Recht [2]). Es ist so, wie H. Volkelt in seiner ausgezeichneten Auseinandersetzung mit Troeltsch beklagte: Wir

1) Vgl. hierzu die trefflichen Ausführungen in H. Scholz' drei Kriegsschriften, die bei F. A. Perthes A.-G. Gotha erschienen sind; sie sind vielleicht das Beste, was hierüber gesagt worden ist.

2) Mit voller Schärfe erlebte ich den Gegensatz, als ich einmal in den Typhus- und Ruhrbaracken, in der verzehrenden Glut des mazedonischen Klimas einen Kartengruß aus dem Goethehaus empfing; es war aus einer versunkenen Welt —, und nicht auch aus einer engeren?!

besitzen noch keine moderne philosophische Rechtfertigung des nationalen Willens [1]), und H. Scholz verdient volle Zustimmung in seiner Forderung, auch das Christentum — als Gemeinschaft des Dogmas — möge sich daran gewöhnen, in der Beurteilung des Krieges —, sei es Verurteilung, sei es halbe und deshalb versagende Rechtfertigung des Krieges als des Ausdruckes der menschlichen Sünde — etwas mehr Gerechtigkeit und etwas weniger Entrüstung gegen die Welt zu zeigen [2]). Denn durch Welterfahrung und metaphysische Welterkenntnis [3]) werde es nur an Wirkungskraft gewinnen. Jedoch das letzte Wort vermeidet auch er; der kritische Idealismus bejaht den Krieg aus tiefster Ehrfurcht vor dem Leben [4]) aber „vor dem Ewigen schweigen wir still. Vor ihm hat aller menschliche Idealismus nur das vorletzte, nie das letzte Wort"; der religiöse Idealismus erhebt sich über den kritischen [5]). Aber bleibt nicht die Aufgabe, den Weg zu bahnen von dem transzendentalen Kritizismus mit seiner Ehrfurcht vor dem Wirklichen, vor dem, was das geschichtliche Leben der Völker bewegt und sie zu unerhörter Kraftentfaltung im Handeln und im Leiden befähigt, in das Metaphysische [6])?

---

1) Hans Volkelt, Demobilisierung der Geister?, S. 30. Fichtes Reden sind zu stark an die Voraussetzungen seiner besonderen Gedankenwelt gebunden.

2) H. Scholz, Der Krieg und das Christentum, S. 56.

3) Ebenda S. 56.

4) Der Idealismus als Träger des Kriegsgedankens, S. 20.

5) Ebenda S. 24.

6) Die Forderung wird auch von Scholz angedeutet als Aufgabe, die sich aus der „grundsätzlichen Stellung zur Weltnot in jenem metaphysischen Sinn" ergibt (Krieg und Christentum, S. 55).

Der geschichtslose Rationalismus von Driesch, der in seiner Wirklichkeitslehre allein das Wissen als Beziehungsform des Ich-Bewußtseins gelten läßt und von der Tatsache des Wissens aus dieses als die alleinige Urbeziehungsart im Transsubjektiv-Wirklichen anerkennt, in der Weiterführung der „Wissenslinie" deshalb auch allein „echte Entwicklung" sieht, kommt von hier aus zu der Überzeugung, daß allein die Tatsache „irdischer Mensch-Sein", der Schritt aus der Tierheit zur Menschheit, Entwicklung ist, alles andere in der sogenannten Geschichte Geschehende nur „Häufung, Kumulation" ist (S. 208. 325. 329). Sein geistreiches Werk ist mit diesem prinzipiell durchgeführten Grundgedanken

die entschiedenste Absage an die Philosophie des deutschen Idealismus, für den der Mensch geistiges Wesen nur ist als sittlich wollend und handelnd im Zusammenhang der Geschichte stehender. Ganz naturgemäß kommt Driesch dazu, in dem Krieg allein einen unerklärlichen, „Wissen" störenden Irrsinn zu sehen. Vom Boden des sittlichen Idealismus aus ist H. Scholz' schönes Wort hier die beste Kritik: „Die Grundlage der geschichtlichen Welt ist das Gesetz der steigenden Kraft; die Identität macht keine Geschichte" (Krieg u. Chr., S. 24).

Grundlegende Gedanken für eine Geschichtsphilosophie im Sinne jenes idealistischen Realismus, wie ihn H. Scholz fordert, bietet Kjellens Werk „Der Staat als Lebensform". Auch Scholz würdigt den Krieg als biologisches, psycho-physisches Problem (z. B. Idealismus, S. 5. 10). — Ich sehe, daß auch Volkelt zu der Annahme eines Irrationalen im Absoluten gelangt; vgl. Volkelt, Die Quellen der menschlichen Gewißheit, S. 109/110, und den 20. Abschnitt in seiner „Ästhetik des Tragischen", 3. Aufl., S. 509 ff., hier besonders die Ausführungen S. 526 „Der Weltkrieg unter dem Gesichtspunkt des Tragischen."

3.

Lic. Dr. Otto Hofmann
Vikar in Ladenburg a/N.

Die Eigenart der religiösen Gewißheit

Karl Heim hat nunmehr ein Buch erscheinen lassen, das in gewissem Sinn wohl als systematischer Abschluß seiner bisherigen Arbeiten gelten darf: Glaubensgewißheit, zweite „völlig umgearbeitete" Auflage (Leipzig, Hinrichs 1920) [1]. Das vorher teils in seltsamer Aufmachung, teils skizzenhaft, teils in einer historischen Untersuchung Dargebotene wird hier noch einmal nach allen Seiten klarzulegen und bis in seine letzten Konsequenzen zu verfolgen gesucht.

Es ist in zwiefacher Hinsicht erfreulich, daß die Frage nach der „Glaubensgewißheit" oder der „religiösen Gewißheit" ernstlich in Angriff genommen, zur „Lebensfrage der Religion", wie es im Untertitel von Heims Schrift heißt, gemacht wird. Einmal für den Betrieb der Theologie oder (weitergreifend) Religionswissenschaft selbst. Wieviel Gerede noch allenthalben in der besten Absicht, das aber um den Kern der Sache herumgeht! Heims bitteres Urteil, das sich in seinem früheren Buch „Das Weltbild der Zukunft" (Berlin, 1904) findet, ist nur allzuwahr.

1) 1. Aufl. 1916. Schon die „Inhaltsübersicht" zeigt, wie vollständig „neu" das Buch ist, es bezeichnet sich auf dem Umschlag nichtmal als eine andere „Auflage", sondern ganz wie frisch erschienen.

Dann dient diese theologische Selbstbesinnung zu einer fruchtbringenden Auseinandersetzung mit den außertheologischen in besonders weitem Maße, den philosophisch-erkenntnistheoretischen, naturwissenschaftlichen, kunsttheoretischen Ideen, schließlich auch politischen Strömungen. Daß davon auch die praktisch-kirchliche Betätigung nicht nur großen Nutzen, sondern die eigentliche Kraft empfangen könnte — bis hin zum Religionsunterricht —, sei hier wenigstens angedeutet.

Es ist nicht bedeutungslos, wenn der johanneische Christus sagt: „Wer aus der Wahrheit ist, der höret meine Stimme." Flüchtige Stimmungen, die uns mit Zaubermacht ergreifen und die wie ein Zauberfluidum auch wieder entschwinden, können die Religion nicht ausmachen. Es wäre poesievolle Verklärung des Lebens, ein Spielen und Tändeln, ein Berauschtsein und ein Träumen, aus dem wir aufschrecken und uns der grauen, harten Wirklichkeit gegenübersehen würden. Das Wirkliche, das „Leben", ist das uns Gegebene, vielmehr Aufgegebene, mit dem wir fertig zu werden haben. Religion ohne Wirklichkeit ist sowohl denkunmöglich als auch nicht lebensfähig. Aber freilich, die bange Frage bleibt: ist sie auch *wahr*? Gibt es einen Gott? Das ist „die Lebensfrage der Religion".

Da sie von K. Heim mit aller nur wünschenswerten Kraft und Deutlichkeit in die Debatte geworfen wird, so ziemt sich, zunächst seinen Standpunkt kennen zu lernen. Hiernach müssen wir unsere eigene Position präzisieren.

I.

Wir benutzen zur Erledigung des ersten Teils unserer Aufgabe neben dem eingangs erwähnten Buch [1]), als dessen Wegbereiter die historische Untersuchung „*Das Gewißheitsproblem in der systematischen Theologie bis zu Schleiermacher*" (Leipzig, Hs. 1911) und ziehen gelegentlich auch die Jugendschrift „Das Weltbild der Zukunft" [2]) heran.

1) Im folgenden abgekürzt: L. (Lebensfrage).

2) Jenes zitiere ich mit G., dieses mit W.

In kühner und doch scharfsinniger Weise sucht Heim in G. die ganze Denkgeschichte vom Frühmittelalter, ja letztlich von Plato und Aristoteles an, bis zu Schleiermacher unter die Formel „Einliniges — Zweiliniges Denken" zu bringen. Höhepunkt der Entwicklung ist ihm die Grundkonzeption Luthers [1]), wie sie sich namentlich in der Schrift de servo arbitrio in der Unterscheidung des deus absconditus und revelatus kund tut. Auf S. 220ff. von G. finden wir folgenden Gedankengang: Beim Rückblick auf die Entwicklung im Mittelalter drängt sich die Frage auf: Sind die Lösungen des Gewißheitsproblems erschöpft (mit der langsamen Verdrängung der einlinigen Denkweise — Indifferenz, Identität von Subjekt und Objekt — durch die zweilinige — schärfstes Auseinandertreten von Subjekt und Objekt, Gegensatz von Auktoritätsglaube und Wissenschaft —)? Aus dem bisherigen Denken ergibt sich schon, daß einlinige und zweilinige Denkweise keine absoluten, sondern nur polare Gegensätze sind. Nun läßt sich bei Luther zunächst feststellen, daß er zur Schule Occams mit ihrer zweilinigen Denkweise gehört. Hart daneben steht die Tatsache, daß sein Begriff der fides die Ineinssetzung von Gegensätzen (Subjekt — Objekt usw.) bedeutet. Beide Anschauungen schließen einander nicht aus, sondern sind „divergierende Linien, die einen Schnittpunkt haben". Die beiden Reihen konkurrieren nicht miteinander, sondern sind korrelat. Günstig dafür war, „daß Luther in der scholastischen Theologie nur mangelhaft durchgebildet", also nicht erblich belastet war. Wie stellt sich nun das Neue in Luthers Gesamtauffassung dar? Luther behauptet den Widerstreit zwischen philosophischen und theologischen (d. h. Glaubens-) Wahrheiten, ohne — das ist das Entscheidende — daß „von der occamistischen Erkenntnislehre aus eine Erklärung ... versucht würde". Unter Umgehung des schulmäßigen Weges geht Luther geradewegs auf die res singularissima der Schrift, Christus, zu. Christus ist ihm ganz einfach ohne Rücksichtnahme auf Schulkategorien auctor et dominus Scripturae. Dadurch

1) Calvin (ebd. S. 268ff, bei. S. 280ff.) können wir hier außer Betracht lassen, ebenso Gerhard und Heidegger.

war die Bahn frei für die Ineinssetzung des Christus der Schrift mit dem Christus der Mystik, der mit dem Ich identisch wird. So stellt sich das Paradoxon ein: die absolut überlogische Transzendenz bewirkt die absolute Identität. Die neue „Kategorie" für diese Synthese ist die sola fides. Das, was sich gegenüber dem Mittelalter geändert hat, ist nicht der Inhalt der beiden Extreme, sondern ihr Verhältnis zueinander. Das alles wird am deutlichsten an dem in de servo arbitrio behandelten Zentralproblem. Die Antithese lautet: 1. Gott ist absolut und determiniert deshalb auch die Sünde. Als Konsequenz davon will er die Verdammung des Sünders. 2. Gott als bestimmter Inhalt ist nicht absolut, will nur das Gute, also die Seligkeit der Geretteten. Der Glaube erfaßt den alles erfüllenden und determinierenden Gott als sein transzendentes und doch unmittelbar evidentes Objekt. Und doch flieht er gleichzeitig vor diesem deus absolutus als vor einem transzendenten Geheimnis und hält sich an die Gnadenverheißung des nur kontingent („empirisch") gegebenen deus revelatus [1]).

G. ist eine historische Arbeit und will deshalb „objektiv" sein, Daß sie das natürlich im abstrakten Sinn nicht sein kann, ist einleuchtend. Heim sieht ja die „reformatorische Synthese" als „den Höhepunkt der Entwicklung" an. Wir dürfen daher schon von G. aus erwarten, daß Heims Position hieran irgendwie sich anschließen, den reformatorischen Gedanken, wie er ihn faßt, weiterführen wird.

Als Leitwort dieser systematischen Weiterführung können wir das im Schlußsatz des Vorworts zur 2. Auflage von L. gebrauchte Wort des „Dennoch des Glaubens" voranstellen. Der Ausgangspunkt Heims ist die Ratlosigkeit vieler Menschen gegenüber der Tatsache der Religion, genauer: in deren Eigenschaft als Glaube an übersinnliche, Gewißheit um unsichtbare Wirklichkeit (Vorwort zur 1. Auflage).

1) Ich kann in dieser Arbeit nicht nebenher ein Urteil abgeben wollen, ob Heim Luther richtig *versteht*. Nachdrücklich bestritten wird das von *Kattenbusch*, Deus absconditus bei Luther (Festgabe f. Julius Kaftan, 1920, speziell S. 172 ff.).

Wie kommen wir aus der lähmenden Ungewißheit heraus? Das ist die Frage der Menschheit im täglichen Leben — auch außerhalb der religiösen Betätigung. Abgesehen von den reinen Vertrauensakten gilt für die Gewißheit: Unsere Erkenntnis der Wirklichkeit ist um so gewisser, je unmittelbarer sie ist (L. S. 11). Das ist die logisch-mathematische Gewißheit. Diesem Unmittelbarkeitsprinzip steht zwecks Erweiterung der Gewißheit der Widerspruchssatz zur Seite. Beides sind Grundsätze, der eine erkenntnistheoretischer, der andere logischer Art. Der logisch-mathematischen Gewißheit diametral entgegengesetzt sind die Vertrauensurteile. „Hier wird etwas gewagt, was einfach unverantwortlich ist" (L. S. 15). Dabei erhebt sich aber mit aller Schwere die Frage: Sind solche Vertrauensakte berechtigt? Sind sie nicht ein leerer Wahn? Halten sie vor dem Forum des Denkens stand? Hier setzt die Frage nach der sittlich-religiösen Überzeugung ein (s. besonders noch L. S. 26). Nicht nur der Form nach unterscheiden sich die Vertrauensakte von der logischen Gewißheit, sondern auch inhaltlich. „Das, worauf ich vertraue, kann nie eine Sache sein", sondern etwas, das ich „mit dem geheimnisvollen, undefinierbaren Wort ‚Person'" bezeichne (L. S. 19). Und ich vertraue nicht auf etwas Dingliches an ihr, sondern auf ihre Treue, auf die Stetigkeit ihrer Willensrichtung — unabhängig etwa von Lusterregungen. Das läßt die metaphysische Bedingtheit dieser Gewißheit erkennen.

Diese Vertrauens- oder Glaubensaussagen gehen erstens kühn über die unmittelbare Erfahrung hinaus und zweitens, sie sind universal (L. S. 27). Das aber ist vom Gewißheitsmaßstab der Erfahrungserkenntnis aus unbegreiflich. Denn unmittelbar erkenne ich den religiösen Gegenstand als mir jetzt gegeben. Das Erfahrungsmaterial ist aber nie abgeschlossen. Folglich erreicht die Glaubensüberzeugung nicht die Maximalhöhe der Gewißheit, was für sie unbedingt tödlich wirkt. Nun könnte man diese Kritik von der Erfahrungserkenntnis her als göttliche Prüfung auffassen, die im Aufblick zu Gott getragen werden muß. Allein, gerade dieser Aufblick zu Gott wird ja in Frage gestellt. Ja, „der Pförtner (die ‚Wahrheitsfrage', die ‚Beweisaufnahme' mit Bezug

auf Gott) läßt uns keinen Augenblick allein, während wir im Innern des Heiligtums knieen“ (L. S. 30). Für die Vertreter der neueren Theologie (seit Schleiermacher) besteht die Frage nach der Auseinandersetzung der religiösen mit der logisch-mathematischen Gewißheit nicht. Der Gegenstand, um den es sich in der Religion handelt, ist eben eigenartig gegenüber allen andern. Diese „verblüffend einfache“ Lösung wird den gekennzeichneten Anfechtungen nicht gerecht, die unsere Väter (Augustin bis Schleiermacher) zu allen nur denkbaren Wegen und den „mühsamsten Aufstiegen“ antrieben. Die Ausdrücke der Theologie „sind keine Rechtfertigung, sondern nur eine Umschreibung des Anspruchs, der gerade untersucht werden soll“ (L. S. 40). Es entsteht so leicht die Gefahr der Ineinanderwirrung zweier getrennten Gebiete, des Inhalts der psychischen Funktion und der Wahrheit dieses Inhalts. Der psychologische Beobachter ist der Wahrheitsfrage gegenüber neutral, der Wahrheitsanspruch muß vor einem andern Gerichtshof verhandelt werden. Denn die Wahrheit ist nur Eine. Und deshalb gibt es nur eine Instanz für sie. Tritt nun der Glaube vor die Schranken dieses Gerichts, so macht der Beweis, der in seinem Wahrheitsinteresse besteht, auf den Richter keinen Eindruck, mag er auch für das sittlich-religiöse Leben von höchster Bedeutung sein. Diesem Tatbestand sich durch Statuierung zweier getrennten Gebiete entziehen zu wollen, ist logische Schuld. „Eine Ausnahme von einem Denkgesetz ist undenkbar“ (L. S. 48). In die jubelnde Gewißheit des Glaubens hinein tönt die Stimme vernichtenden Zweifelns. Denn über das Ewige können wir nicht direkt orientiert sein. Nur einem allumfassenden Ich gelänge das. Gibt es eine Überwindung der Schranken, welche die Einzel-Subjekte voneinander scheiden, dann gibt es auch Glaubensgewißheit, „die vor dem Denken zu Recht besteht“ (L. S. 50). Das exklusive Verhältnis ist denn auch in Urkunden der Vedantareligion (Upanischads) und im Neuen Testament (in letzterem bei voller Anerkennung der Geschiedenheit der Subjekte) durchbrochen. Haben diese Erscheinungen wissenschaftliches Recht? Die Lebensfrage der Religion stellt sich demnach als erkenntnistheoretische Frage dar. Ohne sie gelöst zu haben, können wir

uns „dem Eindruck irgendeiner religiösen Persönlichkeit nicht hingeben“ [1]).

So wendet sich Heim im II. Hauptabschnitt der „Denkmöglichkeit der Glaubensgewißheit“ zu. Die alltägliche Erfahrung gibt auf die vorhin aufgeworfene Frage die Antwort Nein: Wir können keinem Menschen ins Herz sehen. Das exklusive Verhältnis besteht nicht nur zwischen Subjekten, sondern auch zwischen Orten und Zeiten. Allein, wir haben Grund, gegen den Augenschein mißtrauisch zu sein. So setzt erst das erkenntnistheoretische Denken ein. Die Geschichte dieses Denkens bis zu Kant läßt sich als siegreichen Vormarsch der Kritik und stetes Zurückweichen des naiven Realismus bezeichnen. Aber noch bleibt bei Kant ein Rest dieses naiven Realismus (und damit auch der Unüberwindbarkeit des exklusiven Verhältnisses, der zweilinigen Denkweise, G.) durch die Unterscheidung von denkendem Subjekt und Ding an sich. Das pointiert sich schärfer dahin, daß einer Vielheit voneinander geschiedenen Subjekten stets ein einheitliches Ding an sich gegenübersteht. Das nimmt Kant kritiklos, als selbstverständlich hin. So drängt sein System mit Notwendigkeit über sich selbst hinaus. Strömungen in der nachkantischen Philosophie ringen um Beseitigung dieses letzten Gegensatzes, ohne freilich, daß es ihnen gelingt. Aber der Weg muß zu Ende gegangen werden; denn „die Möglichkeit der Glaubensgewißheit hängt davon ab“ (L. S. 65).

Zenos Sophismen vom fliegenden Pfeil und vom Achilleus sind Darstellungen des strengen Entweder-Oder-Verhältnisses bei Zeitlinien. Wie kommt es aber, daß Achilleus die Schildkröte doch einholte? Man sagt: Die Zeit „fließt“; es herrscht also auch ein Und-Verhältnis. Das ist ein Widerstreit, der nicht zur Wirklichkeit gehören kann. Zeit und Raum haben das Merkmal gemeinsam, daß ihnen eine Linie zugrunde liegt. Angenommen nun, wir befänden uns in einer Welt, wo es nur rein zeitliche Erlebnisse gibt, wo wir nur die Aufeinanderfolge von Tönen

1) Das ist die schroffeste Geltendmachung der Tendenz, die auch bei C. Stange („Religion als Erfahrung“, drittes Kapitel), wenn auch mit Vorbehalten, geltend gemacht wird.

erleben. Hier wäre der Gegenstand seinem Gehörtwerden gleichzusetzen. Mit anderen Worten: Gegenstand und Ich wären ungeschieden. Im Raum herrscht dagegen die Zwiespältigkeit. Das kommt daher, weil die Zeitstrecke nur in einer Richtung durchlaufen wird, während wir im Raum eine Mannigfaltigkeit von Richtungen vor uns haben. Wie kommt es aber wiederum zu dieser Mannigfaltigkeit, wie kommt der Übergang von einer Richtung zur andern zustande? Es stellt sich hier (beim Raum) dieselbe logische Schwierigkeit ein wie bei Zenos Sophismen (Übergang von Punkt zu Punkt): das Entweder-Oder-Verhältnis scheint der (Denk-)Möglichkeit einer Überbrückung entgegenzustehen. So ist das Raumverhältnis in gewissem Sinn ein Zeitverhältnis zweiten Grades (L. S. 82). Mit der Mannigfaltigkeit der Richtungen hängt zusammen die fortwährende Erlebnismöglichkeit des Raumes im Unterschied zum einfachen Zeitablauf. Das führt schließlich auf die Fragen der Tiefen- oder dritten Dimension (L. S. 85). Wenn wir nun von diesem Abstraktum des mathematischen Raums auf den erlebten zurückgehen, so — „ist die dritte Dimension unsichtbar" (L. S. 85). „Das kleine Kind streckt seine Händchen nach dem Mond aus". Die dritte Dimension also ist das Ergebnis eines Schlußverfahrens. Daraus erhellt, daß die Distanzlinie zwischen sehendem Punkt und Raumbild deshalb unsichtbar ist, weil sie „die Raumanschauung erst möglich macht" (L. S. 88). Ohne sie wird die Fläche zum Punkt, d. h. das Raum- zum Zeiterlebnis. Dem exklusiven Verhältnis begegnen wir hier wieder beim Eindruck der Körperlichkeit. Wenn wir die eine Seite eines Gegenstandes sehen, befindet sie sich in der sichtbaren (zweiten) Dimension, während die andern sich in der unsichtbaren Dimension befinden. Also auch hier das Entweder-Oder. So müßte das räumliche Sehen in lauter einzelne Aspekte zerfallen. Dem aber widerspricht der Eindruck der schiefen Stellung eines Gegenstandes. Es muß also eine Zusammenschau von Aspekten möglich sein. Dieses Und-Verhältnis ermöglicht den Eindruck der plastischen Körperlichkeit. In diese Betrachtung wird nun auch das von Kant unberührte „Ich-Ding-Schema" hineingestellt. Als Definition des „Ich" dient zunächst

der Begriff der Einheit, in die alle Empfindungen usw. als die meinigen zusammengefaßt sind. Dieser „Mittelpunkt" ist dem Prinzip nach nichts anderes als der perspektivische Mittelpunkt beim raumzeitlichen Erlebnis. Und dieser Ich-Punkt ist schon in der raumzeitlichen Mannigfaltigkeit begründet. Das heißt: Das „Ich" ist mehr als bloßer Zentralpunkt: es bedeutet eben die überlogische Zusammenschau der Mannigfaltigkeit, d. h. unser Raum-Zeit-Erlebnis; es ist „Bewußtseinswelt". Die gesonderte Betrachtung des „Ich" als eines geheimnisvollen Etwas, das hinterher an die Erscheinungswelt herangebracht wird, wie sich dies bei Kant findet, ist ein Rest von Animismus (Kants „Synthesis der Mannigfaltigkeit der reinen Erfahrung durch die Einbildungskraft").

Nun legt sich eine neue Bedeutung des „Ich" nahe: Das „Ich" steht nicht nur dem Nicht-Ich gegenüber, sondern einer Mehrheit anderer Bewußtseinswelten. Ich kann aber nicht unmittelbar zum Bewußtsein des andern gelangen, sondern nur von meinem Bewußtsein auf das andere schließen. Das Sehen des andern ist nicht mein Sehen. Da erhebt sich die Schwierigkeit: Wie lassen sich zwei vollständig getrennte Bewußtseinswelten denken? Mein Weltraum ist unendlich. „So entsteht der verwegene Gedanke: Das Gesichtsbild des andern befindet sich an einer bestimmten Stelle meines Gesichtsbildes ... also in dem Menschenleib: genauer im Kopf dieses Menschen ..." (L. S. 107). Das aber ist dieselbe Notauskunft, wie wenn ich sagen würde; ein Krieg, von dem ich lese, werde in dem vor mir liegenden Zeitungsblatt ausgefochten. Und im Gehirn ist ja jedes Eckchen durch die Gehirnwindungen besetzt; wie hat da noch eine unenendliche Welt Platz? Wir spüren: Der andere ist da; aber wo ist er? Dieselbe Schwierigkeit, die sich für das Denken einstellt, ist auch für den Willen, den „Welteroberer" (L. S. 109) vorhanden. Wenn ich den andern beeinflussen will, muß ich sein Bewußtsein durchschauen können. Die Not des Denkens und des Willens ist das Oder-Verhältnis zwischen Ich und Du. Die philosophische Konsequenz davon ist: der Solipsismus ist logisch nicht zu widerlegen: wir können nicht über uns selbst hinaus (L. S. 113).

Soll es dennoch zu einer logischen Überwindung dieses Standpunktes kommen, dann müssen wir das Doppelverhältnis (Und- und Oder-Verhältnis), das in der Raumzeitlichkeit besteht, „auf eine höhere Mannigfaltigkeit übertragen ... die Mannigfaltigkeit der Bewußtseinswelten" selbst. So ergibt sich der paradoxe Satz: „Meine Bewußtseinswelt ist ... nur ... ein Glied einer Mannigfaltigkeit von raumzeitlichen Systemen, deren jedes ... unendlich ist" (L. S. 114).

Diese Ich-Welten stehen als Systeme höherer Art nicht mehr im raumzeitlichen Verhältnis. Hier berührt sich Heims Theorie, die auf erkenntnistheoretischem Wege gefunden wurde, mit des Physikers Einstein Relativitätstheorie. Wir haben nebeneinander verschiedene Bewußtseinswelten. Da sie die raumzeitliche Welt sich untergeordnet haben, kann zwischen ihnen nicht das zeitlich-kausale Verhältnis bestehen. Ihr Verhältnis kann man nur noch mathematisch ausdrücken: Ka, Kb, Kc entsprechen K'a', K'b', K'c' (z. B. wenn ich schlage, wird der andere geschlagen). Für diesen Tatbestand führt Heim den Ausdruck: „Korrespondenz- oder Entsprechungsverhältnis") ein (L. S. 118). Als auf etwas Ähnliches wird auf die Theorie des psychophysischen Parallelismus hingewiesen.

Von da aus ergibt sich, daß auch zwischen den Bewußtseinswelten nicht nur das Oder-Verhältnis besteht, sondern das Und-Verhältnis dazu kommt. Denn sonst wüßte ich nichts von der Existenz des Du. Eine neue Schwierigkeit, die sich hier erhebt, ist freilich die, daß wir das Verhältnis nur von einer Seite sehen können; denn wir sind ja in eine Bewußtseinswelt eingeschlossen. Das Wesen des Verhältnisses können wir deshalb nicht erkennen. Wohl aber ist es möglich, uns von seinem Dasein zu überzeugen, weil wir der Grenze unseres Bewußtseins inne werden. Die Grenze aber umschließt nach dem Vorausgegangenen eine unendliche Welt. Folglich handelt es sich um „etwas Irrationales" (L. S. 121). Und die Grenze bedeutet die Ablösung des reinen Oder-Verhältnisses durch ein Und-Verhältnis. Der Übergang in die andere Bewußtseinswelt ist angebahnt. Weiter können wir theoretisch nicht gehen: über die Grenze können wir nicht

hinausschauen. Das, was weiter kommt, ist hier kurz angedeutet: Es ist der Wille. In ihm erleben wir von innen und sehen nicht nur von außen. Im Willenskampf erfahren wir auch „unmittelbar das Oder-Verhältnis, das die Bewußtseinswelten trennt, und das Und-Verhältnis, das sie auf einem Kampfplatz [1]) vereinigt" (L. S. 123).

Bei dem irrationalen Verhältnis zwischen den Bewußtseinsverhältnissen entsteht schließlich als letzte und wichtigste Frage die nach dem übergreifenden Bewußtsein. Alles, was wir sehen, und sei es auch mit dem schärfstbewaffneten Auge, kehrt uns nur eine Seite zu, während es noch unendlich viele andere Seiten hat. Der so eruierte bewußtseinstranszendente Gegenstand ist dies aber nicht absolut. Sonst würde er nur in der Abstraktion existieren. „Wir werden auf den Gedanken geführt, daß es umfassendere Bewußtseinswelten gibt, in die unsere begrenzten Bewußtseinskreise als Teile aufgenommen sind" (L. S. 125). Wichtig ist einmal, daß auch für diese höhere Anschauungsform der Widerstreit zwischen Und- und Oder-Verhältnis gilt, und dann — was darin begründet ist, daß immer neue Komplexe von Bewußtseinswelten auftauchen, die eine unendliche Reihe bilden, so daß das Ganze zu durchschauen ein Ideal bleibt — Sein und Erkennen nicht zur vollständigen Deckung kommt. Dem Mißverständnis freilich, als ob das Erkennen „Geist", das Sein „Materie" sei, darf diese Theorie nicht ausgesetzt werden. Das Verhältnis des Seins zum Erkennen ist vielmehr das des Ganzen zum Teil.

Als Abschluß der erkenntnistheoretischen Erörterung ergibt sich die Frage: Ist die Grundbeziehung zwischen Zeit, Raum und Ich-Welt das Grundverhältnis der Wirklichkeit? (L. S. 128). Das läßt sich mit Bestimmtheit sagen: Ist es die einzige Beziehung, dann ist die Glaubensgewißheit Täuschung; denn wir bringen es ja immer nur zu einem begrenzten Ausschnitt aus einer unendlichen Reihe. Bisher hat sich folgendes herausgestellt: Die Grundbeziehung trägt einen Widerstreit in sich, den des Und- und

1) „Jede Bewußtseinswelt hat in der anderen eine Vertretung, nämlich den Körper, das Organ, durch das sie sich geltend macht."

Oder-Verhältnisses. Um aus diesem Widerstreit herauszukommen, müssen wir das Grundgesetz des Denkens, den Satz des Widerspruchs selbst angreifen. Dazu reicht natürlich das Denken nicht mehr aus. „Soll es möglich sein, über den begrenzten Umkreis der augenblicklichen Erfahrung hinauszukommen und Gewißheit über das Ganze zu bekommen ... dann muß es noch eine andere Beziehung zwischen mir und allem anderen geben, als die Beziehung der Anschauungsform ... Es muß einen Durchblick durch das Ganze geben ..." (L. S. 132). Alle höheren Glaubensformen haben diese Überzeugung.

Soweit die Ausführungen Heims im I. und II. Hauptabschnitt von L., die den III., wichtigsten Hauptabschnitt, die Wirklichkeit der Glaubensgewißheit vorbereiten. Ehe wir nun den letzten Schritt Heims prüfen, ist es angezeigt, zum Vergleiche den Gedankengang von W. kurz heranzuziehen.

Rein äußerlich gibt sich die Darstellung in W. wie die Einkleidung eines Zukunftromans. Trotz der Verwahrung, die Heim im Vorwort S. III einlegt, kann man sich des Eindrucks des Phantastischen nicht erwehren. Sowohl in W. als auch in L. will er nicht nur an Theologen oder Philosophen ex professo sich wenden, sondern an Gebildete überhaupt. Aber in W. tritt er als der begeisterte Prediger seiner Idee auf, ich möchte sagen: als religiöser und „philosophischer" [1]) Reformator auf, der, um bei der Sprache des Buches zu bleiben, die Brandfackel durch die Gassen trägt, um die Menschen mit fortzureißen, die überkommenen Weltgebäude niederzubrennen, auf daß aus den Flammen der untergehenden Systeme der Phönix, das neue Weltbild, emporsteigt (W. S. 97). In L. dagegen bekleidet er sich doch wieder mit dem Philosophenmantel und spricht ex cathedra.

Auch inhaltlich stellt sich die Arbeit Heims in W. etwas anders dar, als in L. Nach einer Schilderung des Problems, die sich im wesentlichen [2]) mit der in L. deckt („Woher weiß ich von der Welt?", W. S. 9), wird die Geschichte der Philosophie als ein

1) „Wir denken unsern letzten Hintergedanken" (W. S. 149).

2) In Einzelheiten können wir uns hier nicht verlieren.

Irrgang hingestellt, als eine Störung des Friedens, die durch Auseinanderreißung von Subjekt und Objekt hervorgerufen ist — letztlich durch die Grundlegung des Denkens (vgl. W. S. 23). Bei unserm Forschen und Suchen kommen wir nie auf ein Letztes, Gegebenes, sondern haben immer nur Verhältnisse vor uns. Unsere räumlichen und zeitlichen Maße haben den Charakter von Proportionsverhältnissen, d. h. mathematischen Verhältnissen. Diese sind ein für allemal fest: eine Vertauschung von drei und vier Tonschwingungen läßt sich nicht vornehmen. In der Wirklichkeit bestehen aber noch andere Verhältnisse, sogenannte (lebendige) Umtauschverhältnisse, z. B. rechts und links, vorn und hinten. Der Grundfehler des Denkens ist nun, Umtauschverhältnisse mit Proportionsverhältnissen zu verwechseln. Theoretisch ist es gleichgültig, ob ich z. B. Vergangenheit oder Zukunft wähle (Umtauschverhältnis), in praxi nehme ich Stellung (Entweder-Oder-Proportion [vgl. das Wort in ähnlicher Bedeutung in L.]). Auch die Isolierung des Ich im Subjekt-Objekt-Schema beruht auf der Erstarrung eines lebendigen Verhältnisses. Verwandeln wir das Verhältnis zurück, so hindert nichts, nicht nur ein Übergreifen des Ichs, sondern auch niedere Ichs anzunehmen, die in ihrer Zusammenfassung das höhere ergeben. Im höheren Ich wird der Gegensatz zwischen den niederen Ichs aufgelöst (W. S. 86 f.). Die lebendige Wirklichkeit, die das erstarrende Denken nicht fassen kann, stellt sich dar als ein blitzschnelles Hin- und Hergehen zwischen Identifikation und Unterscheidung, zwischen Streben nach Einheit und Mannigfaltigkeit (vgl. ein- und zweiliniges Denken). Mit anderen Worten: Die Wirklichkeit ist ein Kampf ums Dasein [1]), d. h. ein „Ringen möglicher Inhalte um das Hier und Jetzt", eine schöpferische „Auswahl einer Wirklichkeit aus einer Summe von Möglichkeiten, also mit der unbegründbaren, unberechenbaren Urentscheidung ..." (W. S. 143). Das ist die Tätigkeit des Willens, der Persönlichkeit.

1) Interessant ist die These: Kompensationsvorgänge (Hinderung eines seinem Zentralkörper zustrebenden Dinges) bedeuten ein Hin und Her zwischen Raum und Zeit, den Kampf unseres (räumlichen) Weltbildes mit seiner zeitlichen Urform.

So ist die Wirklichkeit als auf Verhältnissen und Urentscheidungen aufgebaut, nach verschiedenen Seiten hin klargestellt. Und „innerhalb dieser wilden Brandung des Erlebens ... haben die größten Wellen dieselben Formen wie die kleinsten." Glauben und Wollen aus vollster Seele ist sowohl „die grandiose Entscheidung, die den weitesten Umfang der Wirklichkeit abgrenzt ..." als auch „die kleine Entscheidung, die etwa einen Pfeilschuß ins Herz einer ... Wildente antezipiert". Was unterscheidet nun die höchsten Unterscheidungen, die religiösen von den anderen? Der Form nach sind sie alle gleich; die Unterscheidung ist eine inhaltliche. Die Kernfrage der Religion ist die: „Was will Gott, was muß ich also tun, daß ich selig werde?" (W. S. 193).

Das letzte Kapitel des nicht nur seiner Form nach merkwürdigen Buches behandelt dann „das Problem der religiösen Gewißheit" selbst. Seit Kants Kritik der Gottesbeweise ist diese Gewißheit wirklich ein Problem geworden. Nun „erzählen" uns die Theologen von einer „spezifisch religiösen Seelenfunktion und Gewißheitsquelle". Aber hält die Behauptung, wir seien von einer transzendenten Macht ergriffen, wirklich stand? Ist sie nicht aus der Luft gegriffen? Nun: Die Religion hat ja ihre eigene Logik! (Schleiermacher, Ritschl). Aber wiederum: Wer gibt uns ein Recht dazu? Es hilft nichts: Die Glaubensaussagen müssen „vor dasselbe unerbittliche Forum der Erkenntniskritik gezogen werden, vor dem die mathematischen Behauptungen erscheinen müssen" (W. S. 249). Wollen wir aus der Ungewißheit herauskommen, so müssen wir uns — wie in W. geschehen — „ohne ethische (besonders gegen Ritschl) und religiöse Vorurteile in die Grundverhältnisse der Wirklichkeit" vertiefen. Und da finden wir, daß „das Dilemma zugunsten der religiösen Gewißheit und gegen die traditionelle Erkenntnistheorie entschieden" ist (W. S. 253). „Die beiden Fundamente der traditionellen Weltanschauung, die Ich-Introjektion und die alte Kausalitätstheorie sind mit dem Gottesglauben unvereinbar." Daran scheitert auch die „positivste" Theologie. Die allein berechtigte Konsequenz des Festhaltens am alten erkenntnistheoretischen Standpunkt ist der Feuerbachsche Atheismus. Soll dies aber nicht die Konsequenz

sein, dann muß „das religiöse Denken mit seiner eigentümlichen Erkenntnistheorie und Naturphilosophie ... wieder über die ganze Wirklichkeit ausgedehnt sein" (W. S. 259). Hier aber gibt es keine theoretische Basis mehr, von der aus man die Selbgewißheit einer Urentscheidung widerlegen könnte, sondern hier steht Entscheidung wider Entscheidung. Das Oszillieren zwischen Identifikation und Unterscheidung macht das Verhältnis zwischen Ich und Du aus in der Religion und überall (vgl. Heims Beurteilung von Luthers de servo arbitrio). Wenn die Religion formal dem ganzen Weltgeschehen gleich ist, so ist die — wie in diesem Zusammenhang ausgeführt wird — inhaltlich unterscheidende Frage nicht die: gibt es Offenbarung?, sondern: wo finden wir sie? „... im Prachttypus eines Tyrannen oder in einem Mann der Schmerzen?" Es gibt keine theoretischen Gründe, um diese Fragen zu entscheiden. Die religiösen Fragen alle tragen den grandiosen Charakter „der Antinomie des Umtauschverhältnisses" an sich, „in der das Weltgeheimnis beschlossen ist" (W. S. 281). Hingewiesen wird besonders dann auch auf das Problem: „Gott — Sünde". Mit anderen Worten: Die Entscheidung ist nicht in der Vergangenheit gefallen, ein für allemal — wie eine starre Proportion — feststellbar (etwa durch Beobachtung des Vogelflugs), das ist Aberglaube, gebrochener Glaube, sondern sie geht in die Zukunft: „Entscheide selbst!"

Sowohl die Gedankenführung von W. als auch die von L. drängt mit Macht zur religiösen Frage auf dem Weg der intellektuellen Not, wenn auch dieser Weg im einzelnen bei beiden nicht immer identisch ist. Das, was W. zur Sicherstellung der religiösen Gewißheit vorschlägt, ist dies: Die der Religion eigentümliche Erkenntnistheorie muß zur Grundlage des gesamten Wirklichkeitserkennens gemacht werden. Sehen wir nun, wie Heim in L. zu Werke geht, um die Wirklichkeit der Glaubensgewißheit deutlich zu machen.

Die religiöse Frage erwacht beim reifen Menschen, sobald er den der Grundform aller Erfahrung innewohnenden Widerstreit fühlt. Nur wenige kommen auf dem „Wege der Erkenntnis zur religiösen Frage" (L. S. 135). Die meisten suchen das Glück,

das nicht mehr dem Schwanken zwischen Leid und Freud, also einem Widerstreit ausgesetzt ist. Die dringlichste Frage freilich ist die: Was soll ich tun? Denn „die Frage nach der Wahrheit und nach dem Glück kann man nötigenfalls offen lassen" (L. S. 137). Der Widerstreit, der hier vorliegt, entsteht bei dem Grundgesetz des Kampfes ums Dasein: „Leben ist nur dadurch möglich, daß Leben zerstört wird" (L. S. 138). Innerhalb der raumzeitlichen Welt bleibt jede Erlösung aus diesem grausamen Widerstreit eine Illusion. Der kategorische Imperativ ist ein Versuch, die raumzeitliche Form, das „irdene Gefäß", in dem der „ewige Schatz" verborgen ruht, zu zerbrechen, die Ordnung in welcher der Satz vom Widerspruch herrscht, durch eine andere zu ersetzen, das Entweder-Oder in ein Sowohl-als-auch zu verwandeln. „Diese Forderung können wir aber in unserer jetzigen Daseinsform nie wirklich erfüllen" (L. S. 145). Mit anderen Worten: Wir können nicht einmal in Gedanken aus der Erfahrungsform heraustreten. So ist vom Standpunkt des reinen Denkens aus es „völlig willkürlich, was wir machen" (L. S. 147). Dieser Zustand kann uns aber nicht gleichgültig sein. Der erste Weg, den wir einschlagen werden, ist vielleicht der, daß wir aus der Geschichte zu lernen suchen. Wenn wir auch dadurch der Lösung der Frage näher kommen: die Lösung selbst wird uns dadurch nicht gegeben, denn auch die Lebensentscheidungen anderer sind von dem Gefühl der Willkürlichkeit belastet. Der einsame Mensch sucht Rettung bei dem philosophischen Gedanken des „lückenlosen Kausalzusammenhangs" (L. S. 153). Der Gedanke gewährt Ruhe: „Ich bin determiniert." Aber: Ist dieser Kausalzusammenhang immer und überall lückenlos? Gibt es nicht noch andere Möglichkeiten? Also die Notlage, die zur religiösen Frage treibt, besteht weiter, das „Urverhältnis" des „polaren Gegensatzes zwischen Ausschluß und Vereinigung bleibt" (L. S. 155).

Wenn wir im II. Hauptteil, so sagt Heim, immer nur von der Denk*möglichkeit* einer höheren Ordnung der Dinge reden konnten, so müssen wir auf Grund der ganzen Untersuchung feststellen, daß das Denken, genauer, das logisch-mathematische Denken diese Ordnung nicht aus sich hervorbringen kann: Seine Tätig-

keit ist nicht Hervorbringung, sondern Feststellung. Auch unsere Erfahrung ist nicht dazu imstande, denn sie ist eine raumzeitliche. Was nun? Sollen wir sagen: Über den Glauben läßt sich nicht streiten; er läßt sich nicht andemonstrieren; die einen haben ihn, die anderen haben ihn nicht? Ist nicht doch eine gegenseitige Verständigung möglich? „Gibt es nicht doch eine Kundgebung einer höheren Ordnung der Dinge, die alle anerkennen?“ [1]) (L. S. 158).

Im Gang der bisherigen Untersuchung, so fährt Heim fort, mußten wir mit der Tatsache rechnen, „daß die Zeit, der Raum und die Vielheit der Bewußtseinswelten immer nur von einem perspektivischen Zentralpunkt aus erlebt werden können.“ Welches ist nun dieser zeitliche, räumliche, bewußtseinsweltliche Zentralpunkt? Denken und Erfahrung lassen uns im Stich. Nach dem Satz des Widerspruchs kann ich, wenn ich Herr Müller bin, nicht Herr Schultze sein. Und dem abstrakten mathematischen Denken vollends ist es überhaupt gleichgültig, „welche Person jetzt gerade zufällig auf der Weltbühne steht“ (L. S. 160). Enthält nun das (raumzeitliche) Erfahrungsganze einen „Grund zur Entscheidung für die Wahl eines bestimmten perspektivischen Standorts?“ Nein; denn es ist für die Erfahrungswelt gleich, welcher Standpunkt gewählt wird. Von da aus also bleibt die Setzung oder Bevorzugung des einen Punktes rätselhaft. Und vom Kausalgesetz aus erscheint diese Setzung erst recht als etwas Willkürliches.

Der Hauptpunkt, um den sich das Ganze dreht, ist die Verwandlung des Wenn, des Konditionalen des Denkens, in das Daß des Tatsächlichen. Sie „verlangt ... eine Erklärung“, „zwingt uns also neben dem reinen Denken und dem Erfahrungsganzen noch einen dritten Erklärungsgrund anzunehmen“ (L. S. 163). Diese Quelle, aus der die Daß-Sätze fließen, nennt Heim das „Tatsächliche“, das „Aktuelle“, im Unterschied vom „bloß Potentiellen“. Diese Bezeichnung führt uns auf die praktische Bedeutung des Zentralpunkts. Und diese praktische Bedeutung besteht darin, daß durch die Lage z. B. des Jetzt-Punktes „das

1) Von mir gesperrt.

Festland des unabänderlich Festliegenden, vom Meer des noch Unentschiedenen" getrennt wird (L. S. 164). „Die Fixierung des Jetztpunkts, mit dem auch das Hier und das Ich festgelegt ist, schließt mich ... in einen nach allen Seiten hin abgeschlossenen Tatbestand ein ..." (L. S. 166).

Nun aber erhebt sich die quälende Frage: Wo (bestimmt) liegt diese Stelle? Das läßt sich aus dem Grundverhältnis der Erfahrungswelt nicht ableiten. Das, was Erfahrung allererst möglich macht, nennen wir Kategorie; sie trägt aprioriſchen Charakter. Der Grundfehler der bisherigen Philosophie bei der Aufstellung der Kategorien ist der, daß sie die Erfahrung „abstrakt", d. h. losgelöst von dem Zentralpunkt des Jetzt, Hier und Ich betrachtete. So entstand das „mythologische Ich-Gebilde", der „isolierte Mittelpunkt", der hintennach an die Erfahrungswelt herangebracht wurde. „Diese Setzung ... erschien als zufällige, subjektive Einstellung ..." (L. S. 169). Es muß ein Punktsystem (Neumann), ein „Bezugskörper" (Einstein) vorhanden sein, zu dem die Wirklichkeit relativiert wird. Das ist dann der Urstandpunkt. Dies gilt im Anschluß an die beiden Physiker für die raumzeitlichen Systeme. Dürfen wir diese Betrachtung nicht auch auf die umfassenden Systeme, die Bewußtseinswelten, ausdehnen? Soll hier nur der lückenlose Kausalzusammenhang herrschen und nicht vielmehr auch die „Kategorie einer schicksalhaften Setzung"? (L. S. 175). Die Antwort muß Ja sein. Denn zu den unabänderlichen Grundgesetzen, die sich als Kausalzusammenhang dokumentieren, muß „eine ganz bestimmte Urkonstellation" hinzukommen, „die dem Gang des Geschehens gerade diese Richtung gibt und nicht irgendeine andere, die ... ebenso gut möglich gewesen wäre" (L. S. 177). Nun kann es gemäß der Kausalitätskategorien keinen Anfang geben, das aber, was von der Kausalität unberührt bleibt, ist die überzeitliche und allgegenwärtige „Uranordnung" a, b, c ... Diese „allgegenwärtige Konstante" will Heim „Schicksal" nennen. Die „irrationale Setzung" wirkt „jenseits der Kausalität", „ohne die Kreise der Kausalität ... zu stören". Sie ist die Urentscheidung, die jeden Augenblick fällt (vgl. die ähnlichen Schlußgedanken von W.). Und

der „Kausalzusammenhang ist nur die Projektion einer überzeitlichen Setzung in die Form der Zeit" (L. S. 178). Es kommt auf die Betrachtung an. So bin ich, zeitlich betrachtet, ein Glied in der Kausalitätskette, überzeitlich angesehen könnte mein Schicksal auch ein anderes sein, als es jetzt hier ist.

Wie verhalten sich nun Beobachtung und Denken einerseits zur Schicksalssetzung anderseits? Beides ist gleich notwendig, „wenn Erfahrung zustande kommen soll". Warum aber hat die wissenschaftliche Forschung bisher die Kategorie des Schicksals immer totgeschwiegen? Das beruht offenbar auf einem Widerstreit der beiden Quellen der Erfahrung, so daß kein harmonisches Gesamtbild zustande kommt. Da stoßen wir auf ein Entweder-Oder. Entweder ist die Schicksalskategorie die übergeordnete, dann haben die anderen „einen geringeren Wahrheitswert" oder die Sache verhält sich umgekehrt (L. S. 180). Bei der Betrachtung der Welt und der Abstraktion von der Schicksalskategorie wird aus der „Geschichte" kausalbedingte „Natur", wobei die unerklärliche Ursetzung als „Zufall" bezeichnet wird, als x, das wir zwar nicht eliminieren, wohl aber ignorieren können: es ist ohne Einfluß auf den Gang der Rechnung. Wer dagegen mit Heim die Kategorie des Schicksals in den Mittelpunkt der Betrachtung rückt, dem erscheint nicht die Kausalität als das wichtigere, als die „höhere" Wahrheit, sondern die (schicksalhafte) Setzung des Jetzt, Hier und Ich. So ist das Jetzt „der Mutterschoß, aus dem die ganze Zeitreihe hervorgegangen ist" (L. S. 182). Nachdem die Zeitreihe entstanden ist, freilich, steht es an einer ganz bestimmten Stelle innerhalb dieser Reihe usw. So bilden die Schicksalssetzungen den „Kern der Wirklichkeit", und die Weltbetrachtung wird Geschichtsbetrachtung. Das ist aber nicht „Berechnung und exakte Beschreibung", sondern „Intuition und kongeniale Vertiefung" in den Inhalt (L. S. 184). Im Unterschied von der äußerlich kausalen Notwendigkeit wird die Unabänderlichkeit dieser Schicksalssetzung *ἀνάγκη* genannt. Aus dem Widerstreit der beiden entgegengesetzten Weltanschauungsstandpunkte erhebt sich — jetzt mit aller Deutlichkeit — die Frage, die zu Anfang aufgeworfen wurde: Gibt es einen Ausweg aus der

ganzen widerspruchsvollen Erfahrungsform ... ist Glaubensgewißheit möglich, oder nicht? All diese Probleme haben in der bisherigen Untersuchung noch nicht das Praktische (und damit den Hauptantrieb zur Religion) berührt. Aber auch hier findet sich dieser Widerstreit. Er dokumentiert sich in dem Aufschrei: Warum? Warum ich gerade jetzt hier? Darauf gibt es nur zwei Antworten: Entweder: Es ist eine sinnlose Grausamkeit. Oder: Meine Lage ist so kraft der unabänderlichen Ursetzung; und damit bekommt sie die „Weihe der Ewigkeit" (L. S. 187). „Philosophisch betrachtet erscheinen beide Anschauungen gleich berechtigt." „Die Entscheidung muß an einem Punkt fallen, der über den beiden Standpunkten steht." „Hier stehen wir vor einer letzten Instanz, die wir nicht mehr erklären können."

Am brennendsten wird die Frage, wenn sie sich in die Form kleidet: Was soll ich tun? Wenn Ich und Du im Oder-Verhältnis stehen, so ist die Forderung der Liebe unausführbar, nur die Selbstliebe möglich. Die Frage scheint deshalb zu einem ethischen Relativismus führen; denn es können mit gleichem Recht (Forderung — Ausführung!) verschiedene Wege vorgeschlagen werden (Max Stirner, Buddhismus usw.). Aber nun müssen wir uns ja entscheiden, müssen Stellung nehmen. Und diese Tat, um die niemand herumkommt, „schließt die Gewißheit um eine Gesamtrichtung in sich, in der nicht nur mein eigenes Leben, sondern auch das Leben aller anderen verlaufen muß" (L. S. 195). Dies aber ist nur möglich, wenn wir ein „ethisches Urmaß" voraussetzen. „Damit stehen wir vor dem Grundgedanken des Christentums" (L. S. 196). Und der heißt: Von Natur sind wir arm und ratlos — es ist alles Gnade. Solange wir das noch nicht einsehen, können wir wohl an einzelne schicksalhafte Setzungen z. B. im Leben eines Amos, Jeremia, Paulus glauben, aber wir werden es nie begreifen, daß sie nicht Vereinzelungen, sondern „alle Zweige eines Stammes" sind. Denn „der ganzen Menschheit ist ein ethisches Schicksal zu eigen geworden". Das Urmaß aber, in dem alles zusammengefaßt ist, können wir nicht ausdenken, durch Beobachtung feststellen oder a priori erschließen, in welcher Gestalt es uns nahe kommen muß. Es ist eben da, wie

die Apostel sagten: Was von Anfang war ..., „die Christusgestalt der neutestamentischen Predigt". Denn wir können beobachten, wie von ihm — im Gegensatz zu der „bunten Reihe der andern Lebenssucher von Buddha bis zu Nietzsche" alle Menschen, die mit ihm in Berührung kommen, angezogen werden. Es ist ein Zwang, der auf uns ausgeübt wird (denn das Hingezogenwerden zu Christus, dem Gekreuzigten, ist unabhängig von unserm Wollen und Wünschen), aber ein Zwang, der nicht von außen her kommt. Das aber ist im Rahmen der Erfahrungswelt ein unvereinbarer Gegensatz. Das ist dieselbe geheimnisvolle Irrationalität wie bei der Setzung des Jetzt, Hier und Ich.

Aber wieder müssen wir fragen: Ist diese Setzung (Christus) Willkür oder Notwendigkeit (ἀνάγκη)? Diese Frage ist deshalb hier am einschneidendsten, weil es sich bei Jesus um den Wert handelt, „durch den alle übrigen Setzungen (Jetzt usw.) erst ihren Sinn gewinnen" (L. S. 200). Bei der Frage über Jesus wird das ganze Weltanschauungsproblem aufgerollt. Anknüpfend an die neutestamentische Formel „In Christo" sagt Heim: Nur wenn wir „in ihm" leben, „wie wir im Hier-Punkt und im Jetzt leben", erkennen wir ihn als Herrn unseres Schicksals an. Es gibt nur diese beiden Stellungen zu Christus: Glaube oder Ärgernis. Freilich, solange wir in der Erfahrungswelt leben, kann ein Standpunkt den andern nie ganz ausschließen. „Der Glaube an Christus schwebt immer über dem Abgrund entgegengesetzter Möglichkeiten". Deshalb „die Scheidung der Geister durch Christus", und zwar so, daß die einen unmittelbar verstehen, was es heißt, Christus sei Retter, die andern dies nicht rundweg verneinen, etwa so, daß sie Christus als Retter einfach ablehnen, sondern es psychologisch unverständlich finden, wie eine geschichtliche Person Bedeutung für alle Menschen und Zeiten haben kann. Die Weltbetrachtung der letzteren aber würde die „Nacht des Todes" bedeuten, „den Todesschlaf des potentiellen Gleichgewichts aller Dinge" (L. S. 203). So muß es eine „souveräne Bevorzugung einer einzigen Möglichkeit" geben. Ist mir das Auge für diese Wirklichkeit, für Gott, in Christus aufgegangen, so weiß ich: Er ist für alle Zeiten, Räume und Subjekte da; ich habe heimge-

funden in die Heimat aller: „Ich habe nichts entdeckt, was nicht vorher genau ebenso für mich dagewesen wäre, wie es jetzt für mich da ist“ (L. S. 206). Ja, es verhält sich sogar so, daß der Widerstreit, in den ich durch unsere eigentümliche Doppelexistenz hineingestellt bin, zum vollen Austrag gekommen ist. Das Denken bewegt sich in der Grundform der Erfahrung, d. h. in entgegengesetzter Richtung, zu der Dimension, aus der die „Klänge der Heimat“ kommen. „Die Allgegenwart Christi, die im Licht jener abstrakten Denkweise als grandiose Willkür erscheint, ist in Wahrheit das absolute Gottesgeschenk, die ewige, tief begründete Notwendigkeit, sobald sie im Licht der ganzen Wirklichkeit betrachtet wird“ (L. S. 208).

Man könnte die Schicksalskategorie auch in ihrer Wirkung auf die Kultur verfolgen. Sie dient aber ebenso als Schlüssel zum Verständnis des theologischen und religiösen Kampfes der Gegenwart. Es handelt sich um das „Jesusbild der religionsgeschichtlichen Forschung“ im Gegensatz zu dem „Christusglauben der Gemeinde“. Da darf es nie zu einem „Waffenstillstand“ kommen. Denn der Kriegszustand ist im letzten Gegensatz der Erfahrungswelt begründet.

Zuletzt wendet Heim die Ergebnisse seiner Schrift auf die Frage nach der „Anschauung über Gott“ an. Zunächst werden die verschiedenen Bedeutungen des Wortes „Gott“ (religionsphilosophisch genommen) nach R. Ottos Schrift „Das Heilige“ als mysteriosum, mysterium tremendum und m. fascinosum dargelegt, welche die Überweltlichkeit Gottes dartun. Wie stelle ich mich dazu? Entweder: Wir lehnen uns gegen das „Weltschicksal“ als ein Spiel des Zufalls auf, oder wir knien schweigend vor dem Namenlosen, Unabänderlichen.

Die volle Tiefe erreicht der Gottesglaube aber erst bei der praktischen Zentralfrage unseres Lebens: Was sollen wir tun? Entweder: Unser Leben ist sinnlos. Oder: Es gibt ein ethisches Gesamtschicksal. Die Entscheidung fällt zugunsten des zweiten Teils der Alternative, „wenn wir spüren, daß wir Christus nicht erwählt haben, sondern daß wir von Ewigkeit zu seinen Jüngern erwählt sind“ (L. S. 211). So wird aus Gott unser „heiliges

Müssen" geboren. „Daraus ergibt sich aber eine ganz bestimmte Aussage über das Wesen Gottes." Denn im ersten Teil der Heimschen Untersuchung stellte es sich heraus, daß „ein unmittelbarer Durchblick durch das Ganze des Seins denkmöglich ist", „der zweite Teil zeigte die Richtung", aus der die Hilfe kommt: nämlich das Schicksalserlebnis, der Durchblick wird Wirklichkeit. „So ergibt sich von hier aus eine unmittelbare Aussage über Gott". Hätte ich das „heilige Müssen" ohne diese Erkenntnis erlebt, so müßte die Überzeugung, daß es für alle allerorten allezeit gilt, erst durch einen Schluß vermittelt werden. Das kann genügen, wenn ich nur wissen will, „was ich tun soll"; es genügt nicht mehr, „wenn ich wissen möchte, was das innerste Wesen der Wirklichkeit ist". Denn so kann ich immer nur von den Äußerungen auf das Wesen schließen. Und ein solcher Schluß ist deshalb unsicher, weil er lediglich auf Beobachtung ruht, „die wir im beschränkten Umkreis unserer Erfahrung gemacht haben". Die Lösung der ganzen Frage liegt in der „paradoxen Ausschaltung aller exklusiven Verhältnisse". „In der tiefsten Geschiedenheit der Subjekte, Räume und Zeiten kann eine völlige Einheit mit allen erlebt werden" (L. S. 213). Erst dadurch erkennen wir, daß das heilige Sollen, aus dem uns unser Wille geboren wird, absolut ist und von einem Willen ausgeht. Und diesen Willen schaue ich so unmittelbar wie mein Selbst im Selbstbewußtsein. Das geschieht in der Einheit mit Gott. Der Gegensatz zu Gott offenbart sich dadurch, daß wir in der Denk- und Erfahrungswelt sind. Wenn uns Gott einen Befehl gibt, so wissen wir aber dennoch, daß uns die Kraft der Ewigkeit zur Ausführung gegeben ist. Denn die Versöhnung, die Überbrückung des unendlichen Gegensatzes, geschieht durch Christus, der uns vor die Entscheidung für oder wider Gott stellt und so erwächst auch an ihm der große Glaube, die unbesiegliche Hoffnung: „Die Gestalt dieser Welt vergeht" (L. S. 215).

II.

In all den besprochenen Arbeiten Heims steht als unverrückbares Ziel fest, das Dennoch des Glaubens zu finden. Ist ihm

das gelungen? Das ist die Kernfrage der Beurteilung. Der gegenüber ist die Untersuchung über die Richtigkeit der philosophischen Voraussetzungen nebensächlich. Wir brauchen sie nur so weit heranzuziehen, als sie zum Verständnis der theologischen Ausführungen notwendig sind. Richtig bemerkt Friedrich Traub in Stud. u. Kr. 1917, S. 188, bei Heim komme es darauf hinaus, daß das Denkunmögliche die Bedingung sein soll für die Denkmöglichkeit der Religion. Das ist die Triebfeder der Heimschen Ausführungen. Wir sind ins Erfahrungsganze eingeschlossen, die Glaubensüberzeugung erreicht nicht die Maximalhöhe der Gewißheit, auch der geduldige Aufblick zu Gott rettet nicht; die Möglichkeit dieses Aufblicks ist ja selbst in Frage gestellt: der Pförtner, der uns ins Allerheiligste hineinläßt, entfernt sich nicht, wenn wir vor Gott knien; er bleibt und stört — man kann sagen: zerstört unsere Andacht. Deshalb müssen wir den langen mühseligen Weg, den Heim geht, mit ihm zurücklegen, damit wir ohne den Pförtner ins Heiligtum gelangen. Führt er zum Ziel? Mich will bedünken, daß Heim in einen Irrgarten führt, worin wir wohl stundenlang gehen müssen und doch keinen Schritt weiter kommen, d. h. zum Ausgang der Ungewißheit (im Heimschen Sinn) zurückkehren. Dieser Irrweg ist eine Prüfung der Stichhaltigkeit der Denkgesetze auf den Gebieten des Lebens auch abgesehen von der Religion. Oberflächlich betrachtet scheint das exklusive Verhältnis die Wirklichkeit zu beherrschen. Nur hie und da zeigen sich Lichtblicke, die auf eine Erlösung aus dieser Sklaverei hinweisen, sie aber nicht eigentlich bringen, sie nur fordern. Alles drängt dazu, aus dem punktuellen Erlebnis herauszukommen und den Durchblick durchs Ganze zu gewinnen. Das kann vom Denken nicht bewerkstelligt, nur gefordert werden. Alle höheren Glaubensformen aber haben die Überzeugung des Durchblicks. Ist das Dennoch des Glaubens gewahrt? Nein. Denn der Ausgangspunkt ist schon ein falscher, die Denknot. Damit wird das Wesen des Glaubens von vornherein in die erkenntnistheoretische Diskussion hineingezogen. Anstatt ihm den einem philosophisch geschlossenem oder widerspruchsvollen Weltbild gegenüber trotzigen Dennoch-Charakter zu wahren, wird die Welt zwar

voller Teufel gelassen, sie veranstalten aber nur einen Scheinkampf, sind gern zu Verhandlungen bereit, lassen gleich zu Anfang Möglichkeiten für den Sieg des Glaubens offen, der dann in Wirklichkeit kein Sieg mehr ist. Und auch der Glaube läßt mit sich reden; er steigt bereitwillig zu den Teufeln herab, um mit ihnen zu verhandeln, um ihnen philosophische Vorträge zu halten; und diese imponieren den Teufeln. Das Denken kapituliert vor dem Glauben; und der Glaube gibt sich erst dann zufrieden, wenn seine Wirklichkeit vom Denken restlos anerkannt wird. Andernfalls fällt er als Illusion dahin. Welch schwächlicher Sieg im Vergleich zu dem trutzigen wirklichen Dennoch des 73. Psalms! Er wird „errungen" durch ein ängstliches Hin- und Herlaufen: gibt's einen Durchblick? Der Glaube wendet sich um Erlösung nicht an Gott — sondern an das Denken. Und das ist ein Widerspruch: Gott und Glaube gehören zuhause, sagt Luther. Doch davon nachher. Schließlich hat der Glaube das Denken soweit gebracht, daß es bekennen muß: du hast recht, und, was die Konsequenz davon ist, ich habe unrecht. Natürlich, wenn zwei sich streiten, kann nur einer recht haben. Da aber liegt die crux. Denn nicht das ist eigentlich denkunmöglich — wie Traub meint —, daß das Einzel-Ich mit dem All-Ich identisch ist, sondern daß das Denken mitgehen soll, wo es grundsätzlich aufhören muß. Angenommen, es ließe sich dieser Sprung ins Dunkle vornehmen, dem Denken gelänge wirklich das Akrobatenstück, dann wäre es ja in Geltung; und der Philosoph dürfte sich auf die — sit venia verbo — Grundgesetze des Denkens berufen, wenn er behauptet: a = non a. Aber die Frage ist die: Ist es berechtigt, das Denken soweit heranzuziehen, daß es vor die Wahl gestellt wird, entweder zur Beruhigung des Glaubens Glaubensdenken zu werden, oder aber den Anspruch des Glaubens abzulehnen, was den Glauben sofort zusammenbrechen ließe? Mit anderen Worten: Darf sich — die Frage von vorhin — der Glaube überhaupt mit dem Denken einlassen, es in dieser Weise irritieren, sei es auch nur zu dem Zweck, daß das Denken sich selbst aufhebt? Denn das ist nicht ein Akt des Denkens, das Eingeständnis, daß es von sich aus nicht mehr weiter kann.

Das ist ein Selbstmord, der nicht der Wirklichkeit entspricht. Von dieser Untat des Denkens soll der Glaube abhängen! Für den Glauben sei es ja das wichtigste, daß ihm das Denken den Durchblick durch's Ganze gewährt. Streng genommen könnte Heim hier seine Untersuchung schließen, denn er hat erreicht, was er braucht: die Denkmöglichkeit des irrationalen Glaubensstandpunktes. Der III. Hauptabschnitt von L. bringt dem gegenüber keinen Fortschritt mehr. Aber gerade weil hier eine Stagnation eintritt, bietet dieser letzte Teil für die Beurteilung manchen Ansatzpunkt.

Zunächst die Darlegung unserer Not, die uns zur Religion treibt. Charakteristischerweise geht Heim von der Erkenntnisnot aus, muß aber eingestehen, daß auf diesem Weg nur wenige zur Religion kommen. Bedenklich ist der Satz, daß man die Frage nach der Wahrheit (so gut wie die nach dem Glück) allenfalls offen lassen kann. Denn zu Anfang der Untersuchung wird ja aufs bestimmteste erklärt, daß alles an der Wahrheitsfeststellung liege, und ferner, daß es nur eine Wahrheit gäbe. Woher auf einmal diese Wahrheitsmüdigkeit? Sollte in der Art der Wahrheit wenigstens doch ein Unterschied sein: „Die Gestalt dieser Welt vergeht?" Eine weitere Unklarheit liegt in der Auffassung der dritten, bedeutungsvollen Not, des sittlichen Konflikts. Zunächst hebt sich dies Gebiet aus den andern allerdings nicht als etwas sui generis heraus. Alle drei Nöte können gleichermaßen zur Religion führen. Im Verhältnis zur Religion sind sie also alle gleichberechtigt. Und doch wieder nicht. Denn die Zentralfrage unseres Lebens ist nicht die: „Was ist Wahrheit?", „Wo ist das Glück?", sondern die: „Was soll ich tun?" Hier tritt mit voller Wucht die Frage nach dem Sinn des Lebens an uns heran. Ohne darüber Aufschluß zu haben, kommen wir überhaupt keinen Schritt weiter. Warum das? Kann nicht ein Mensch auch an der Wahrheitsfrage vollständig zusammenbrechen? Nach den Deduktionen Heims wäre das auch die Zentralnot, von der alle andern nur Unterabteilungen wären. Aber vielleicht spürt er die Unsicherheit seines Ansatzpunktes, die Fassung der Wahrheit. Und da macht er ein Anlehen bei der Ritschlschen

Theologie. Das ergibt sich schon aus der Befolgung des Winkes, den ihm Traub, a. a. O. S. 174 f. gibt, durch Aufzeigung dessen, „daß in jedem Vertrauensverhältnis der religiöse Glaube bewußt oder unbewußt immer schon mitenthalten" ist. Heben sich diese Vertrauensverhältnisse der Menschen untereinander aus dem Gesamtrahmen der „Welt" heraus? Nein; sie verlaufen vollkommen innerweltlich. Nun faßt allerdings Heim den Gegensatz nicht in „Religion — Welt", sondern „Glauben — Logik des alltäglichen Lebens". Das aber ist eine unberechtigte Verkürzung des innerweltlichen Inhalts. Wenn Heim nur von der Logik ausgeht, dann muß er bald einsehen, daß das nicht die einzige Weltnot ist. Denn wir finden in der Welt noch andere Inhalte; wir stoßen auf das große sittliche Gebiet. Diese Entdeckung fasziniert den aus der Not der Logik herausstrebenden Wahrheitssucher so sehr, daß er meint, hier das Heil gefunden zu haben. Hier ist etwas, das allen Berechnungen der Alltagslogik zum Trotz seinen Bestand wahrt. Nun ist zuzugeben, daß all die Tatsachen, daß ein Mensch dem andern Vertrauen, vorurteilsloses Vertrauen schenkt, gewiß für denjenigen, der mit greifbaren Zahlen rechnet, etwas Unerhörtes, nicht mehr Begreifbares sind, und sie werden uns wohl immer mit ans Religiöse grenzender Ehrfurcht erfüllen. Durch wessen Seele geht nicht ein Erschauern, wenn er den zusammenfassenden Schluß des Fontaneschen Gedichtes hört:

Der ist in tiefster Seele treu,
Wer die Heimat liebt wie du.

Aber Menschen sind Menschen. Wer bürgt dafür, daß Graf Douglas unter noch stärkeren Belastungsproben an dem für ihn Irrationalen der Heimat festgehalten hätte? Wäre er schließlich nicht doch der Wucht der rationalen „Tatsachen" erlegen? Angewandt auf die Heimsche Beweisführung: Der Form nach gehört das Vertrauen, das Menschen untereinander hegen, allerdings auf die Seite des (religiösen) Glaubens, ist aber inhaltlich ganz von ihm verschieden, gehört auf die Seite der Welt. Wohl steht es freilich um die Welt, wenn in ihr nicht die kalte Logik herrscht, sondern das Vertrauen. Es kann wie ein lichter

Bote aus einer anderen Welt erscheinen, an Stelle des religiösen Glaubens treten, mit diesem aber niemals im Grund identisch sein. Gerade die Zeugnisse der Religion bekunden das aufs deutlichste. Als der König von Juda im Vertrauen auf die Macht und Hilfe Ägyptens einen Krieg gegen die Assyrer vom Zaun brechen wollte, da verkündigte Jesaia im Auftrag Gottes: „Sie werden ihren Schrecken erleben und werden schmählich getäuscht werden von Kusch, auf das sie ihr Vertrauen setzten, und von Ägypten, das ihr Stolz war ... Siehe da die Leute, auf die wir unser Vertrauen setzten, zu denen wir flohen, ... um errettet zu werden ... und nichts ist es damit" (Jes. 20, 5. 6; vgl. auch Jer. 17, 5. 7: Verflucht, der auf Menschen vertraut; gesegnet, der auf den Herrn Jahve vertraut). Es wäre gut gewesen, Juda hätte Ägypten einmal ein „Mißtrauensvotum" dargebracht, hätte einmal nüchtern-logisch geprüft, ob die Ägypter stark und willig wären, das Nachbarvolk zu unterstützen — so ist die Meinung des Propheten —; dann hätten sie mit Hilfe dieser Logik, die auf den Widerspruchssatz aufgebaut ist, beizeiten erkannt, daß es mit dem Vertrauen auf Ägypten nichts ist! Diese Art „Religion", in der allerdings Ägypten fast angebetet wurde, hat sich als Illusion erwiesen; sie zerschellte an der Härte der Tatsachen. Ist es so auch mit dem, was wir im eigentlichen Sinn „Religion" nennen? Es wäre so, wenn beides, der Vertrauensakt des Menschen zum Menschen und die Gemeinschaft mit Gott im Grund dasselbe wären. Daß sie es nicht sind, ja unter Umständen einander diametral entgegengesetzt sein können, beweist die Jeremiastelle 17, 5. 7 [1]). Hier wird der mit den göttlichen Fluch belegt, der an Stelle des eigentlich religiösen Verhältnisses als Ersatz das Vertrauensverhältnis zum Menschen reden läßt. Segen wird dagegen der empfangen, ans Ziel wird der kommen, „des Zuversicht der Herr ist". παράγει γὰρ τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου! Sagt doch Paulus dies gerade im Blick auf das engste Vertrauensverhältnis, das auf Erden denkbar ist, auf das zwischen

1) Vgl. auch Ps. 118, 8: Es ist besser sich auf Jahve verlassen als auf Menschen vertrauen.

Mann und Weib! Nicht das ist die Größe des religiösen Glaubens, daß er die Logik zwingt, sich zu wandeln, sondern daß er etwas radikal anderes ist, als der gesamte Weltinhalt, auch in seiner schönsten Blüte. Und denken wir an das Wort Jesu (Luk. 14, 26): „Wenn jemand zu mir kommt und haßt nicht seinen Vater . . ., der kann nicht mein Jünger sein." Diese Spannung muß erlebt werden; sie gehört zum Kern der Religion. Über die Worte Jesu und des Apostels läßt sich nicht achselzuckend das Verdikt fällen: Eschatologie! Darin wird Heim mit mir einig sein. Ich gehöre freilich zu denen, die in dem ganzen Gebaren Jesu und seiner Jünger die aufs höchste gesteigerte eschatologische Stimmung erkennen. Aber das ist der fundamentale Unterschied zwischen Jesus und dem ihm zeitgenössischen Judentum und allen sonstigen eschatologisch gestimmten Kreisen, daß er die totale Umkehr fordert, den Abbruch aller bisherigen Beziehungen — wenn es nicht anders geht, durch Haß: Gott will nicht unsere Wünsche und Wollungen verewigen, sondern sein Reich kommen lassen. Das ist das Dennoch des Glaubens, das in der höchsten Glut der Eschatologie das Eschatologisch-Antireligiöse überwindet. Diese Überlegung gehört mit zu den Grundlagen einer Untersuchung über die Religion. Sie muß unbedingt beachtet werden, wenn wir zur Klarheit über unseren Gegenstand kommen wollen. Heim aber hat den gewaltigen Unterschied zwischen „religiösem Glauben" und „menschlich-irdischem Vertrauen" einfach ignoriert.

Weil er sich diesen Zugang zum Verständnis der Religion verbaut hat, muß er den langen mühseligen Weg gehen, wie wir ihn in W. und L. vor uns haben. Die sittliche Frage bildet die Zentralfrage, sie muß weiter helfen, wenn die Wahrheitsfrage, die logisch-erkenntnistheoretisch also von vornherein für die Religion zweideutig gestellt ist, zu versagen anfängt. Das ist typisch für eine Reihe von Religionsphilosophen, die die Religion von der Welt her ansehen und nicht aus ihr selbst verstehen, sie nicht selbst in ihrem Heiligtum reden lassen wollen. Von der religiös vollendeten — besser gesagt: ins rechte Licht gesetzten — Sittlichkeit soll dann die Welterleuchtung auf die übrigen Gebiete

fallen. Weil aber in ihr deutlich das Höhere in die Erscheinung tritt, deshalb ist ihre Gefährdung von seiten der übrigen Welt her entscheidend. Wenn sie fällt, fällt alles. Natürlich! Die sittliche Frage „ist die Frage, auf die ich unter allen Umständen Antwort haben muß". Gerade da können wir uns den Menschen nicht anvertrauen; die Geschichte vermag uns keine Antwort zu geben! Das ist die Tragik in der Deduktion Heims. Da kommen wir aber auch aus der Nacht zum Licht. Die religiöse Frage kann sich allerdings in die Form kleiden: „Was sollen wir tun?" Aber je nach den verschiedenen Ausprägungen der Religion wird auch eine verschiedene Antwort darauf erteilt werden. Auf der „heidnischen" und alttestamentlich-„vorprophetischen" Stufe lautet sie: „Opfere das beste deiner Herde", auf der „prophetischen": „Trachtet nach Recht, helft den Unterdrückten ... Wer zwei Röcke hat, gebe dem, der keinen hat ...", auf der buddhistischen: „Versenke dich", auf der christlichen: „Glaube". Die Antwort, die uns *die Religion* auf die „*Zentralfrage*" unseres Lebens gibt, ist also *keine einheitliche*, und uns wird die letzte Gewißheit genommen. Denn vom Standpunkt des Fragers aus erscheinen diese verschiedenen Antworten wie ein letzter verzweifelter Versuch durchzubrechen, wo kein Durchbruch möglich ist. So versinkt der Mensch, der sich zu Treue und Verantwortung aufraffen will, endgültig in die Gleichgültigkeit seinem Tun und Lassen gegenüber. Ganz anders verhält sich die Sache, wenn die Aussagen der Religion — als was sie auch zunächst gelten wollen — *religiös* gewertet werden. „Was soll ich tun?", fragt jeder Religiöse vom Fetischist bis zum Jünger Jesu, vom Anbeter des Durga (s. R. *Otto*, Das Heilige, 4. Aufl. zu S. 70) bis zum modernen Religionsästheten, der in Beethovens Missa solemnis das Gott-Erleben hat. Alle die verschiedenen Antworten, die von der weltlichen Seite her einander aufzuheben scheinen, lassen sich in den Satz zusammenfassen: „Nahet euch zu Gott, so nahet er sich zu euch" (Jak. 4, 8). Denn in der Religion haben wir es mit Gott zu tun, allein mit Gott: „An dir allein habe ich gesündigt" (Ps. 51, 6). Unter der Schuld brechen wir erst dann total zusammen, wenn alles um uns versinkt und

wir nur dem ewigen Gott gegenüber stehen. Nicht da schon beginnt die Ratlosigkeit, wenn wir die irdische Sittlichkeit nicht genügend erkenntnismäßig feststellen können. Wird sich die Mehrheit der Menschen um die logischen Schwierigkeiten des kategorischen Imperativs kümmern? Wo er irgendwie anerkannt wird, wird er befolgt, soweit es menschenmöglich ist. Die Wucht seiner logischen Unzulänglichkeit legt sich erst auf den Theoretiker. Der Praktiker kommt vollkommen mit ihm aus. Von hier aus wird schwerlich die religiöse Frage entstehen. Die Ratlosigkeit, auf die es nur eine Antwort oder keine gibt, beginnt erst innerhalb der Religion selber. Da schaut der Mensch nicht auf das, was um ihn ist, sondern auf das, was über ihm thront. Angenommen, er würde sich bei den Weltzuständen ganz wohl befinden Das, was er tun konnte, hat er getan. Er mag — als Theoretiker — noch so sehr Schmerz darüber empfinden, daß er den kategorischen Imperativ nicht restlos durchführen kann, als Praktiker aber wird er sich beruhigen können bei dem Satz: ultra posse nemo obligatur. Erst innerhalb der Religion wird der Schmerz verabsolutiert: „Wenn ihr alles getan habt, was euch befohlen ist, so sprecht: wir sind unnütze Knechte; wir haben getan, was wir zu tun schuldig waren." Also das, wozu wir nach Heim erst mühsam durch die Not hindurchgelangen, bedingt gerade die tiefste Not: Gott. Wird der Mensch vor Gott gestellt, dann fängt die Angst des Sünders an. Nicht das ist die Hauptsorge, wie wir in der Welt vollkommene Menschen werden, sondern wie wir vor Gott bestehen können. Wenn wir im Blick auf die Sittlichkeit der Welt fragen: was sollen wir tun?, dann werden wir immer wieder zu Kompromissen kommen und uns dabei beruhigen können. Vor Gott aber gilt nur sein Wille. „Verstehen wir ihn?", so muß die Frage ausklingen, die wir aufwarfen, wenn sie religiös sein soll.

Wir kommen nun zur Beurteilung der Kategorie des Schicksals. In L. steht der nach dem Bisherigen auffallende Satz: „Dieser Ausdruck (‚Schicksal') ist zunächst noch völlig neutral gegenüber der Entscheidung der religiösen Frage" (S. 178). Auch bei ihm erhebe sich das Entweder — Oder: ist es Zufall

oder Offenbarung? Diese Frage ist allerdings eine Ausdeutung des zitierten Satzes, die eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος darstellt. Sie beweist nämlich, daß Heim in seiner Untersuchung im Vergleich zum Schluß des II. Hauptabschnitts um keinen Schritt weiter gekommen ist. Man hat den Eindruck, als müßte bei Einführung der Kategorie des Schicksals das erlösende Wort fallen: Jetzt ist die Sicherheit erreicht. Aber nein; wir befinden uns noch in der gleichen „Ungewißheit" wie vorher: Die Möglichkeit ist noch nicht zur Wirklichkeit geworden. Was muß noch hinzutreten? Am Schluß unserer Beurteilung werden wir das hier vorliegende Problem zum Abschluß bringen können. Es sei hier nur angedeutet, daß bei Heim diese μετάβασις zu einem circulus führt. Ein wirklicher Fortschritt aber wäre der Satz von der Neutralität der „Schicksals"frage gegenüber der religiösen Entscheidung, wenn das, was W. S. 193 (s. S. 266 dieser Arbeit) gesagt wurde, weiter verfolgt worden wäre. Alle Entscheidungen, die grandiose, die den Wirklichkeitsumfang absteckt, und die kleinste des Pfeilschusses, sind einander gleich — der Form nach: sie sind eben Entscheidungen zwischen Möglichkeiten, die eine zur Wirklichkeit werden lassen. Das Unterscheidungskriterium aber besteht im Inhalt. Ob die religiöse bei Heim richtig definiert ist, sei hier, zumal die etwas phantastisch-sprunghafte Ausführung in W. die logisch-wissenschaftliche Sonde — im einzelnen wenigstens — nicht immer ertragen kann, dahingestellt. Warum die formale Gleichheit all dessen, was an die menschliche Psyche herantritt? Einfach deshalb, weil unsere psychische Organisation durch das, was an sie herangebracht wird, keine Veränderung erleidet. Ich mag mit einem Freund verabreden, daß wir einander — um etwas ganz Alltäglich-Banales herauszugreifen — heute erst eine Stunde später treffen wollen, aus dem ordinären Grund, weil wir sonst unser Mittagsschläfchen abkürzen müßten, oder ob mein Mund Loblieder auf Gott den Allerhöchsten singt; es ist für meine Sprechwerkzeuge ganz gleich: sie müssen eben die Laute bilden und können nicht bei der einen Äußerung dies, bei der anderen Äußerung jenes tun. Das phonetische Bild ist immer dasselbe auch beim Zungenreden. Der höchste Inhalt vermag

nicht die Form grundleglich[1]) zu verändern. Dies, angewendet auf unsere Materie, ergibt folgendes: Die Religion als irgendwelche Verbindung des Menschen mit Gott muß, soll sie dem Menschen wirklich zu eigen werden, also das sein, was sie sein will, in die menschlich-psychischen Formen eingehen. Ob wir das, was in der Religion dem Menschen geschenkt wird, Gemeinschaft (mit Gott), Friede (des Herzens) oder (letzte, höchste) Entscheidung nennen, verschlägt gar nichts; das, worauf es ankommt, ist der Inhalt: (Gemeinschaft mit) Gott usw. Die verschiedenen Formen sind nur verschiedene Versuche die Wirklichkeit zu fassen; und wenn Heims „Weltbild der Zukunft" zu dem Ergebnis kommt, daß wir das Weltbild am adäquatesten in der Form der Entscheidungen fassen, so ist das genau ein solcher Versuch, wie jedes Weltbild überhaupt. Angenommen: Mein Freund und ich können Griechisch. Ich möchte ihm aus Homers Odyssee vorlesen; ich werde natürlich am liebsten und besten zum Orginaltext greifen. Er ist dem Geist des Dichters am adäquatesten. Er hat zum mindesten den „Erdgeruch" an sich. Aber auch die griechische Sprache bleibt — so gut wie eine andere — nur Form, Einkleidung, wird nicht Inhalt, Gedanke. Mag sein, daß Heims Fassungen die bisher glücklichsten sind, mag sein, daß sie es auf lange Zeit bleiben, von der Wissenschaft, von den Menschen überhaupt allgemein akzeptiert, ja sogar nie mehr durch andere ersetzt werden. Mag sein: aber deshalb sind sie doch noch nicht Inhalt geworden, und der Satz, daß das religiöse Denken mit seiner eigentümlichen Erkenntnistheorie über die ganze Wirklichkeit ausgedehnt werden müsse, ist bei aller Berechtigung der mitschwingenden echt religiösen Untertöne eine Verquickung von heterogenen Dingen. Denn gemeint ist: Nur dann haben wir die Wirklichkeit, wie sie ist, wenn wir die „religiösen", also inhaltlichen Erkenntnismittel gebrauchen! Wie oben erwähnt, könnte ich auch sagen: das religiöse Verhältnis stellt sich mir erkenntnismäßig als Gemeinschaft dar. Es mag sein, daß der Heimsche Ausdruck richtiger, adäquater ist. Über den eigentümlichen Inhalt sagt

1) Dies Wort in philosophisch-kategorialen Sinn genommen.

keiner etwas aus. Freilich wird den Religiösen — die extremen Mystiker und die Dualisten ausgenommen — daran liegen, daß das Religiöse siege in der Welt. Aber dieser Sieg ist nicht an eine bestimmte Erkenntnistheorie, also an eine Weltformel geknüpft; er lautet vielmehr: Gott alles in allem. Dabei kann Plato, Aristoteles, Berkeley oder Kant Mode sein. Gott ist größer als unser Herz; sein Friede ist höher als alle Vernunft.

Angenommen, es wäre über allem Zweifel erhaben, daß das, was wir mit Heim Schicksal nennen, auch wirklich Schicksal, „Offenbarung" ist, und nicht Zufall, welche Veränderung würde es dann in unserem Weltbild hervorrufen? Wie schon erwähnt, lenkt Heim gegenüber W. in L. aus stürmischen in ruhige Bahnen. Der schäumende Most, der die Schläuche zerreißt, ist milder, abgeklärter geworden. Und so lesen wir in L. den von W. aus überraschenden Satz, daß die irrationale Setzung die Kreise der Kausalität nicht störe. Und das ist ohne Zweifel richtig. Nur muß eines dabei beachtet werden: das Verhältnis von Religion und Schicksal. Oben suchten wir die Behauptung der Neutralität von Schicksal und Religion in ihrer berechtigten Konsequenz zu skizzieren. Hier kommen wir zu einer weiteren Klarlegung. Es fragt sich nämlich, inwiefern das „Schicksal" der religiösen Frage gegenüber neutral ist. Heim geht aus von der Laplaceschen Theorie und fragt nach dem, was die Urkonstellation veranlaßte, daß nämlich der Strom der Ereignisse gerade so verlief und nicht anders. Aus der lückenlosen Kausalität läßt sich diese Tatsache nicht erklären. Diese setzt immer schon die Entscheidung voraus: Wenn diese oder jene Urkonstellation vorhanden ist, muß kraft des Kausalgesetzes dieser oder jener Entwicklungsprozeß durchlaufen werden. Das lückenlose Kausalgesetz läßt aber — wie kein Ende so auch — keinen Anfang des Geschehens zu. Wann fällt daher die Urentscheidung? Antwort: Jeden Augenblick; sie ist der Querschnitt des Ereignisstromes. Alles ganz richtig — vom Standpunkt des religiösen Menschen aus! Denn der wissenschaftliche Forscher kann das X des Schicksals als entbehrlich wirklich unberücksichtigt lassen. Heim bestreitet das zwar von seinem Standpunkt aus auf das energischste. Allein, er muß sich

— genau besehen — mit einer Gegenüberstellung der beiden Standpunkte begnügen. Ihre Beschreibung leitet er charakteristischerweise mit einem „Wenn" ein: „wenn man das Kausalitätsgesetz zur höheren Wahrheit macht usw.". Und wieder erhebt sich die quälende Frage: Gibt es einen Ausweg aus diesem Widerspruch? Ist Glaubensgewißheit möglich oder nicht? Mit andern Worten: Heim sieht selbst ein, daß diese Frage nicht durch einen Machtspruch oder durch eine Deduktion erledigt werden kann. Es stehen sich hier eben zwei schroffe, unvereinbare Standpunkte gegenüber: hie Kausalität — hie Schicksal! Der Satz von der strengsten Neutralität zwischen Kausalgesetz und Schicksal darf also nicht erweicht werden. Der Forscher darf niemals gezwungen werden, religiöse Erkenntnis in seine Kausalberechnungen hineinzunehmen. Sonst entsteht aus der Neutralität ein erbitterter Kampf. Denn Aufgabe des Forschers ist es ja gar nicht, nach der Urkonstellation zu fragen. Was interessieren ihn andere Möglichkeiten? Und selbst wenn er sie als Hilfskonstruktion benutzen müßte, so kann er wieder ohne Schaden für die Wissenschaft, seinen zunächst vorliegenden Zweck, die Tatsache der Urentscheidung ignorieren. Sein Augenmerk richtet sich auch hier wieder auf den Kausalzusammenhang. Die Frage nach der Macht des Schicksals bereitet seiner Wissenschaft keine Not. Diese Not geht erst dem religiösen Menschen auf, dem Menschen, der Gottes, des Ewigen, Nähe verspürt hat und sich doch mitten in den Kausalzusammenhang hineingestellt sieht. Insofern gehören nun allerdings Religion und Schicksal aufs engste zusammen. Das Schicksal findet unbedingt innerhalb der religiösen Sphäre Platz. Und doch kann es — in den Anwendungen, in denen es Heim zunächst aufzeigt — der Religion gegenüber neutral sein. Denn sehen wir einmal von allen philosophischen termini ab, welche die „Welt" in einem „Bild" fassen wollen und fragen wir: In welcher Form stellt sich die Religion am deutlichsten dar, so daß jeder Unverbildete sagen kann: Hier ist Religion?, so können wir antworten: Im Gebet. Denn im Gebet wendet der Mensch sich an den, dessen Existenz mit der Logik angegriffen werden kann, und auch angegriffen wird, vor dem er aber doch

niederkniet, weil er tiefinnerlich spürt: er ist doch! Im Gebet betätigt der Mensch seine Religion (Prädikat und Objekt im strengsten Sinn genommen). Hier können wir den anscheinend so vieldeutigen und vielgedeuteten Begriff der Religion am einfachsten und ungezwungensten erklären. Religion ist Gemeinschaft mit Gott. Der Mensch sieht sich Gott gegenüber — und er muß und darf seine Blicke ganz auf ihn, auf ihn allein richten. In diesem Augenblick verstummen alle Fragen, Zweifel und Nöte:

Gott ist in der Mitte:
Alles in uns schweige
Und sich innigst vor ihm beuge.

Das ist der Grundakt der Religion, wenn der Mensch Gott begegnet und sich vor ihm beugt, seine Seele Gott zum Opfer hingibt: höchste Seligkeit in der tiefsten Demut. Noch nicht im mindesten ist etwas von Reflexion zu merken, auch nicht in der tiefreligiösen Weise, daß ich in der Welt noch etwas anderes anerkenne als den Kausalzusammenhang: „Wenn ich nur dich habe, so frage ich nichts nach Himmel und Erde." Ob Kausalzusammenhang oder Schicksal, oder beides in irgendeinem Verhältnis — das ist im religiösen Grundakt völlig bedeutungslos. Und so gilt allerdings wiederum, und zwar mit aller Schärfe: Religion und Schicksal sind zueinander neutral. Beide kommen erst miteinander in Berührung — und ihr Verhältnis zueinander nimmt dann die Form eines Bündnisses an —, wenn der Mensch sich wieder der Welt gegenüber sieht, ja mitten in der Welt sich findet. Da erwachen dann allerdings jene tiefreligiösen Fragen, die Heim manchmal mit voller Deutlichkeit herausgearbeitet hat.

Derselben Betrachtung muß auch die sittliche Materie unterworfen werden — und damit können wir schon angefangene Gedankengänge zu Ende führen, um überhaupt dem Hauptgedanken des Heimschen Systems näher zu kommen. Zu Anfang wurde ja von ihm als die zentrale religiöse Not folgende Überlegung hingestellt: Die Religion will unmittelbare Gewißheit geben, die allezeit und überall gilt. Da erhebt sich unser Denken mit der Frage: Ist das möglich? Wie kann der Durchblick durch

das Ganze bewerkstelligt werden? So stellt sich nach Heim mit Folgerichtigkeit bei der Behandlung des praktischen Hauptgebiets, eben der Sittlichkeit, wieder die Frage nach der Allgemeingültigkeit ein. Es muß eine (sittliche) Gesamtrichtung geben, nach der nicht nur mein Leben, sondern das aller verlaufen muß. Selbstverständlich! Es fragt sich nur wieder, *wann* dieser Satz *logisch* seine Berechtigung hat. Heim fährt weiter fort: Um diese Gesamtrichtung möglich zu machen, brauchen wir ein „ethisches Urmaß". „Damit stehen wir vor dem Grundgedanken des Christentums." Und dieser Grundgedanke ist: Wir von Natur arm — durch Gnade reich. Ganz richtig! Allein hier besteht eine solche Gedankenverwirrung, daß wir erst die disjecta membra in die richtige Ordnung bringen müssen. Was hat das ethische Urmaß mit dem Grundgedanken des Christentums: Durch Gnade reich! zu tun? Auch im göttlich geoffenbarten Gesetz, der Thora, und in den inspirierten Satzungen des Koran tritt dem Menschen das ethische Urmaß entgegen: Gott. Aber vielleicht wird der Mensch dabei zunächst gar nicht das selige Gefühl haben: ich bin durch Gnade reich! Im Gegenteil: Wenn vor ihm der majestätisch fordernde heilige und unverletzliche Gotteswille steht, wird er zuschanden werden: Gott fordert, der Mensch vermag nichts zu geben, Gott richtet und verdammt. Also mit der Annahme — objektiver ausgedrückt: Setzung — des ethischen Urmaßes sind wir noch nicht beim Grundgedanken des Christentums: Durch Gnade reich. Wohl aber wird uns die Voraussetzung dazu recht deutlich gemacht: der Mensch arm und ratlos. *Und diese Voraussetzung kann auch zur Verzweiflung führen.* Nunmehr können wir in die Besprechung der einzelnen Gedanken Heims eintreten. In seiner Systematischen Theologie Bd. I schreibt G. Wobbermin S. 412: „... und neuerdings hat sich Karl Heim in sehr beachtenswerter Weise als ihren (der Methode des Normbegriffs) energischen Anwalt aufgeworfen." Für die Richtigkeit des Satzes haben wir auch hier wieder den Beweis. Es ist einmal das Bestreben, in Religion und Sittlichkeit Normen zu statuieren, *der sich alle von vornherein beugen müssen*, und dann die Annahme, allein im Christen-

tum dieſe Norm zu haben. Zur Beurteilung iſt auch hier wieder der Hinweis einzuführen, daß, wenn im religiöſen Menſchen die ſittliche Frage erwächſt, das von Gott berührte Herz fragt: „Was muß ich tun?“, der Blick noch nicht die Mitmenſchen umfaßt, ſondern lediglich nach innen gerichtet iſt. Mögen die anderen Menſchen tun was ſie wollen — ich halte mich zu Gott. Wenn auch die Strophe aus dem Liede von Novalis („Wenn ich ihn nur habe“) von der Höhe des Chriſtentums aus als unterchriſtliche Religioſität zu beurteilen iſt, ſo liegt in ihr doch ſehr viel religiöſe Wahrheit:

Wenn ich ihn nur habe,
Laſſ' ich alles gern,
Folg an meinem Wanderſtabe
Treugeſinnt nur meinem Herrn,
Laſſe ſtill die andern
Breite, lichte, volle Straßen wandern.

Dieſe Geſinnung iſt echt religiös — auch noch im Chriſtentum —, wenn der Menſch von allem, was ihn zerſtreut, wegſieht: allein auf Gott. Unterchriſtlich — und ſo auch ſchließlich irreligiös — wird ſie, wenn ſie ſich als Dauerbetrachtung konſtituiert in dem Sinn, daß die „andern“ hochmütig zur massa perditionis gerechnet werden. Gewiß, ſoll die Religion vollendet werden, muß zum Grundakt der Standpunkt des Paulus treten: „Ich habe gewünſcht, verflucht zu ſein — von Chriſtus weg — um meiner Brüder willen“ (Röm. 9, 3). Denn das iſt heilige Gottesmacht, die alle umfaßt. Gerade aber dieſer überragenden Gedanken- und Willenshöhe wegen kann ſie — *auch in ihrer abgeſchwächteſten Form* — niemals Eingangspforte zur Religion ſein. Ich bin Menſch — und Seligkeit, die ich nicht kenne, kann ich nun einmal nicht dem andern mit dieſer leidenſchaftlichen Glut wünſchen.

Innerhalb einer ſtreng wiſſenſchaftlichen Erörterung zu behaupten, im Chriſtentum hätten wir dieſe Norm, iſt zwar vom Standpunkt des Chriſten aus durchaus richtig; aber damit machen wir auf den Gerichtshof, vor den Heim treten will, keinen Eindruck. Zunächſt müßte das Verhältnis von Religion und Sitt-

lichkeit überhaupt dargelegt werden; dann erst könnten wir eine wissenschaftlich formell einwandfreie Antwort auf die Frage bekommen: Warum ist gerade das Christentum die Religion des sittlichen Urmaßes κατ' ἐξοχήν? Das ist eben der Hauptfehler der Position Heims, daß er nicht von der Religion her an die Religion des Christentums kommt, sondern von der Philosophie her. Deshalb kommt er nie über Behauptungssätze hinaus, die der Philosophie, mit der er ja irgendwie eine Verständigung herbeiführen will, durchaus unverständig erscheinen: Wir sind wieder auf den Anfang zurückgeworfen; der Pförtner bleibt im Allerheiligsten. Religion läßt sich nicht auf dem Wege der Philosophie bilden.

Das ethische Urmaß ist Christus. Ganz gewiß! Aber eben nur für den Christen. Nun bemerkt aber Traub (a. a. O. S. 191) sehr richtig: „Der Christus, der schließlich alle Widersprüche aufhebt ... tritt wie ein deus ex machina in das sonst so skeptische Gedankengefüge hinein." [1]) Betrachten wir die Auffassung des Christus bei Heim näher! Christus — das ethische Urmaß! Die Denkmöglichkeit dieses Satzes soll nachgewiesen werden. Zunächst geschieht das durch etwas, was ein Beweis sein soll, in Wirklichkeit aber in der Weise, wie es Heim bringt, keiner ist, höchstens ein Glaubenszeugnis, dem — philosophisch angesehen — mit derselben Berechtigung ein anderes entgegengesetzt werden kann. Ja die Behauptung, daß Christus die Menschen, die mit ihm in Berührung kommen mehr anziehe als die bunte Reihe all der andern Lebenssucher ist nicht ganz einwandfrei. Von kühl beurteilendem Standpunkt aus wird man sagen, dies Urteil sei stark subjektiv gefärbt und — gelinde ausgedrückt — eine Übertreibung. Der Christ wird aus seiner Erfahrung heraus freilich Heim vollständig recht geben: Christus hat mich überwunden und beseligt. Weiter: In unsrer abendländisch-christlichen Kultur wird allerdings „irgendeinmal jeder von uns mit ihm von Jerusalem nach Emmaus" wandern; aber statt dem Hingezogenwerden kann

1) Vgl. auch die Beurteilung Wobbermins, Systemat. Theologie II. D. Wesen d. Religion, S. 321.

auch Abgestoßenwerden oder Gleichgültigkeit eintreten. Überhaupt — wer will den Menschen ins Herz sehen? Vielleicht läßt sich Heim hier durch einen Tatbestand irre führen, der — wie mir scheint — noch nicht genügend geklärt ist, der wissenschaftlichen Besinnung aber wohl wert sein dürfte: die Stellungnahme der verschiedenen Bildungsgrade zu Jesus. Fühlt man sich zu ihm hingezogen, so wird wohl kein grundleglicher Unterschied zwischen der höchsten Bildung und der tiefsten „Geistesarmut" zu finden sein: Jesus, der Führer, wird wohl die Losung heißen [1]). Bei der Ablehnung indessen scheinen mir beide Teile auch wirklich in duas partes zu gehen. Können die niederen Bildungsschichten Jesus nicht mehr als Führer anerkennen, dann kommt es zu radikal-gehässiger Ablehnung. Allenfalls — es mag dies sogar die Mehrzahl der Fälle sein — wird er als eine quantité négligeable behandelt: man läßt ihn ganz aus dem Munde — und natürlich auch aus dem Herzen. Die Antwort, die der Fromme auf diese allerdings für seinen Glauben katastrophale Tatsache findet, wird sich etwa in der Richtung von Paulus Röm. 9—11 (Verstockung Israels) bewegen. Die philosophisch irgendwie Gebildeten — und diese hat Heim offenbar im Auge — werden nun in Gegensatz dazu freilich noch an einer Art Jesuismus festhalten. Sie werden — nicht die „Christus"gestalt, wohl aber — die Gestalt des Nazareners in den Zusammenhang ihrer Lebensphilosophie und Lebensführung aufnehmen, im Tempel ihres Lebens sie neben anderen Größen der Geschichte vielleicht an hervorragendem Platze aufstellen, sie preisen als die erhabenste Leidensgestalt aller Zeiten; aber — das ist das entscheidende — prinzipiell hebt sich Jesus von Nazareth aus der „bunten Reihe der Lebenssucher" nicht heraus. Und das Bestreben Heims ist doch, gerade dies deutlich zu machen. Von der

1) Wie in allen religionsphilosophischen Arbeiten muß auch hier der Gegensatz zwischen dogmatisch-„orthodox" und dogmatisch-„liberal" aus dem Spiel bleiben. Ich bemühte mich daher, eine Formel zu wählen, die zur Not von allen „Christen" anerkannt werden kann. — Der eigentlichen dogmatischen Arbeit muß dann eine gründliche Besinnung vorangehen, was orthodox und liberal ist und welche Berechtigung beide Standpunkte haben.

auf universaler Bildung, die jedem „sein" Recht gibt, beruhenden Anerkennung der Leidensgestalt Jesu, erwächst nicht von selbst die Anerkennung Jesu als des Führers oder gar des *Κύριος Χριστός*. — Es gilt auch hier: ehe über die Tatsache der Bedeutung der neutestamentischen Christusgestalt mit denen ἔξω fruchtbringend verhandelt werden kann, muß die Frage erledigt werden: Warum kann Christus das leisten, was die Christen von ihm aussagen? Wir werden damit auf die religionspsychologisch geleitete religionsgeschichtliche Forschung geführt, die Wesen und Bedeutung der Religion in ihrer Eigenart darzustellen und weiterhin aufzuweisen hat, was die Religion dem Menschen vermitteln will. Dann wird sich zeigen bei einer streng durchgeführten Religionsvergleichung, wie in Jesus alles Sehnen der Religion die Vollendung und Erfüllung findet, wie wir daher ein Recht haben, vor ihm als unserem Herrn und Gott niederzuknien [1]).

Heim dagegen identifiziert seinen Christusgedanken mit der Irrationalität der Setzung des Jetzt, Hier und Ich. Was davon zu halten ist, haben wir oben schon (bei der Frage Religion — Schicksal) dargelegt. Gewiß wird auch hier der Fromme den Zusammenhang — wenn man will: die Identität — anerkennen, aber wieder auf umgekehrtem Weg, als es Heim tut. Zuerst Jesus — dann das „Hier" usw. Die Unsicherheit des Heimschen Weges zeigt sich in seinen eigenen Ausführungen. Denn auch bei Christus muß er fragen: Ist diese Setzung Willkür oder Notwendigkeit? Also, der Pförtner steht immer noch neben uns im Allerheiligsten. Interessant ist das Zugeständnis der Hilflosigkeit. Heim geht aus von der Unsicherheit der „Glaubensgewißheit". Zur Begründung der Glaubensgewißheit zeigt er die „irrationale" Lücke im lückenlosen Kausalzusammenhang auf: die irrationale Setzung des Jetzt usw., die wir mit Hilfe der Kategorie des Schicksals erkennen. Allein, zu deren Begründung braucht er — Glaubensgewißheit, die selber begründet werden soll. An dieser

1) Die hier angedeute Christologie müßte durch eine ausführliche Glaubenslehre („Dogmatik") begründet werden.

Stelle der Heimschen Untersuchung befinden wir uns jetzt. Nun setzt bei ihm eine Apologie des Christus ein, die weitgehende Zustimmung finden kann. Nur wer ἐν Χριστῷ lebt, kann ihn als Herrn seines Schicksals anerkennen. Merkwürdig berührt nur der Zusatz: „wie wir im Hier-Punkt und Jetzt leben". Auf den ersten Blick blendet er, erweist sich aber bei näherem Zusehen als unberechtigt. Bei Heim ist das stillschweigend angenommene tertium comparationis die beiderseitige Irrationalität. Jedoch sowohl philosophisch als religiös angesehen müssen die Vergleichsglieder umgestellt werden, soll die Gleichung einen Sinn bekommen. Denn so, wie sie dasteht, geht sie vom Jetzt als dem bekannten Glied aus. Der mit dem Widerspruchssatz rechnende Philosoph erkennt aber die Irrationalität des Jetzt nicht an, erklärt sie für Zufall; der religiöse Mensch geht von Jesus aus und wird selbst dann die Gleichsetzung von Jesus und Jetzt trotz der Irrationalität beider Größen — seltsam finden, weil das „Sein in Christus" etwas ganz Unvergleichliches, das Urreligiöse ist, von dem aus das Jetzt seine schlechthinnige Irrationalität verliert, vor dem sein Glanz erbleichen muß.

Doch das nebenbei. Wichtiger ist, daß Heim von seiner jetzigen Position aus — eigentlich gerade das Gegenteil sagt, wie in seinem oben besprochenen Beweis für Christus. An Christus scheiden sich die Geister: entweder Glaube oder Ärgernis. Inwieweit der Begriff des Ärgernisses zu modifizieren ist, habe ich oben dargelegt. Jedenfalls macht Heim dadurch deutlich, daß auch an Jesus nicht die Gewißheit entstehen muß, die Heim erstrebt, die wir kurz Denkgewißheit nennen können. Das sei festgehalten, daß wir immer noch keinen Schritt über den Anfang hinausgekommen sind, daß der unheimliche Pförtner immer noch neben uns steht, während wir im Heiligtum knien: ja selbst „der Glaube an Christus schwebt immer über dem Abgrund entgegengesetzter Möglichkeiten" (!!).

Um aus der Stagnation endlich herauszukommen, versucht Heim ein Letztes. Er sagt nämlich: Die Weltbetrachtung derer, die in Christus lediglich eine geschichtlich gewordene und wieder vergangene Persönlichkeit sehen, bedeute „die Nacht des Todes",

„den Todesschlaf des potenziellen Gleichgewichts aller Dinge". Der Einsicht, daß eine alles nivellierende Geschichtsbetrachtung nicht zu einem (philosophischen, kulturhistorischen, religiösen) Abschluß kommt, kann man sich nicht verschließen. Nun aber entsteht die inhaltsschwere Frage: Wer oder was verwandelt die Potentialität in Aktualität? Der Christ wird sicher die Antwort geben: Christus. Aber findet diese Antwort ohne weiteres bei der andern Partei Anerkennung? Heim scheint das mit der Selbstverständlichkeit eines Kindes anzunehmen, wenn er die geforderte „souveräne Bevorzugung einer Möglichkeit" sofort mit der Sendung des Christus identifiziert. Man hat bei der Lektüre das Gefühl, als ob Heim nach dem mühseligen Weg ans Ziel gelangt sei. Aber vielleicht hat er selbst das Gefühl, daß dem nicht so ist, daß wir als religiöse Menschen bei Jesus zwar im Allerheiligsten uns befinden, daß aber der Pförtner noch keinen Schritt gewichen ist. Denn er gesteht, daß der Widerstreit infolge unserer eigentümlichen Doppelexistenz jetzt zum vollen Ausdruck gekommen ist. Es kommt auf den Standpunkt an. Das ist das letzte Entweder-Oder.

Daran anschließend fällt Heim ein Urteil über die religionsgeschichtliche Forschung. Diese stellt sich ihm auch in das große Entweder-Oder ein. Ist dem so? Ja und nein! Die landläufige auf religionsgeschichtlicher Forschung basierende Religionsphilosophie, kann zu der Darstellung Heims berechtigen, daß zwischen dem Christusglauben der Gemeinde und dem Jesusbild der religionsgeschichtlichen Forschung ein unüberbrückbarer Gegensatz herrscht. Muß das aber so bleiben? Wie die Sache jetzt liegt, nach der Heim urteilt, stehen sich zwei *Religionen* schroff gegenüber. Der Religionshistoriker und -philosoph hat tatsächlich einen andern Glauben als die „Gemeinde"; er bringt es höchstens zu einem Jesuismus. Das *kann* so sein, ist aber nicht in der Tatsache der religionsgeschichtlichen Forschung begründet: es *muß* nicht so sein. Denn zunächst ist Religionsgeschichte so gut wie „Profangeschichte" eine reine Wissenschaft. Sie unterscheidet sich dann allerdings von andern Wissensgebieten dadurch, daß im Anschluß an sie Weltanschauung, Religion, also etwas

Überwiſſenſchaftliches, ſich ausbilden kann. Aber gerade dieſer Prozeß bedarf der näheren Unterſuchung [1]). Nehmen wir zunächſt einen extremen Fall: Ein in ſtreng orthodoxem „Glauben“ (an die Verbalinſpiration und dergleichen *Dinge*) Erzogener lernt mit einem die ganze farbenprächtige Welt der Religionsgeſchichte kennen, wie ſie ſich namentlich auch in der ſterbenden Antike, alſo der Umwelt des Neuen Teſtaments, gezeigt hat. Der Eindruck wirkt übermächtig auf ihn; die Stützen der väterlichen Religion wanken — und eine neue „beſſere“ Religion, eine Religion des Guten, Wahren, Schönen ſteigt aus den Religionstrümmern auf. Ein weiterer Fall: Jemand hat das „liberale“ Jeſusbild überkommen. In aufrichtiger Begeiſterung wählt er ſich Jeſus zum Lebensführer. Der Held, der in unerhörtem Opfermut ans Kreuz ging, der kann Führer zu Gott ſein. Einem ſolchen Manne iſt die vergleichende Religionsgeſchichte, ſofern ſie ſich von gewaltſamen Konſtruktionen (Schule von H. Winkler, P. Jenſen) fernhält, Zug für Zug eine Beſtärkung ſeiner Glaubenserkenntnis. Sein Jeſusbild ordnet ſich ohne Schwierigkeit in die allgemeine Religionsgeſchichte ein. Jeſus, der Gipfelpunkt der *bisherigen* Entwicklung! Hier zieht Heim die Scheidelinie. Das iſt dem *Gemeindeglauben* diametral entgegengeſetzt! Und er hat recht. Das wäre allerdings gebrochener Glaube, über den zu ſagen, er ſei weltüberwindend, zum mindeſten eine Übertreibung wäre. Aber — und nun kommen wir zum dritten Fall — es kann auch jemand mit dem Gemeindeglauben im Herzen das verpönte Land der vergleichenden Religionsgeſchichte betreten — und ſeine Luſt an all der Farbenpracht haben. Dann aber wird ein Ringen und Kämpfen in ihm einſetzen, das allerdings mit einer Niederlage ſeines bisherigen Glaubens zu endigen droht. Aber er wird ſich bald fragen: Was iſt der Kern des Chriſtentums? Iſt's die „Echtheit“ des Johannesevangeliums? Iſt's irgendein locus der altproteſtantiſchen Dogmatik? Oder

1) Ich meine damit in dieſem Zuſammenhang nur, daß man an dieſem Punkt nicht achtlos vorübergehen darf. Das einzelne — insbeſondere die Präziſierung meines Standpunkts — kann erſt in den Prolegomena zu einer chriſtlichen Glaubenslehre gegeben werden.

auch eine Schrift„wahrheit", etwa ein Wunder Jesus, seine leibhaftige Auferstehung und Himmelfahrt? Nein. Aber — auf der anderen Seite auch nicht irgendeine Gesinnung, eine Moral oder gar eine Stimmung. Es ist nichts anderes als der Glaube an Jesus Christus, die Offenbarung Gottes in Wort und Tat und Wesen, also Gott selbst. Dieser Glaube kann sich auch in den „Anfechtungen" der Religionsvergleichung halten, ja wird durch sie erst in seiner Einzigartigkeit ins rechte Licht gesetzt. Dann stellt sich die Sache nicht als letztes Entweder-Oder dar, sondern so: Der an Christus, den Erlöser, Glaubende forscht in der Wissenschaft der Religionsgeschichte; der Gegensatz besteht nicht mehr, deshalb, weil er nie ein echter Gegensatz war.

Das letzte Kapitel von L. hat Heim mit „Gott" überschrieben. Im Anschluß an Ottos Definition des Begriffes Gott wird eigentlich nur wiederholt, was früher schon behandelt wurde: die praktische Zentralfrage. Durch die Verbindung mit Christus wird nun aus Gott unser „heiliges Müssen" geboren. Dem ist zuzustimmen, ebenso wie dem Satz, daß daraus sich etwas Bestimmtes über das Wesen Gottes sagen lasse. Rätselhaft sind mir aber die dem folgenden Ausführungen Heims. Bis jetzt schien es doch immer, als ob dies sittliche Zentralgebiet — nennen wir es den willensmäßigen Faktor — für Heim auch wirklich die Hauptsache war. Nun erfahren wir auf einmal, daß es noch ein Höheres gibt — das Intellektuelle. Es liegen hier wieder verschiedene Unklarheiten vor, so daß wir nur schrittweise aus diesem Irrgarten zum Ziel gelangen können. Wie schon bemerkt, ist gegen die Sätze vom „heiligen Müssen" und von der daraus sich ergebenden Aussage über Gott nichts einzuwenden. Es fragt sich nur, ob die Ausdrücke glücklich gewählt, ob sie scharf und eindeutig sind. Aber nehmen wir es einmal an! Wenn ich an Gott oder Jesus die Frage richte: Was soll ich tun? und erlebe als Antwort das heilige Müssen, die ἀνάγκη, den Stachel, gegen den ich nicht „löcken" kann, so werde ich etwa zu einer Aussage über Gott als den verpflichtenden Helfer kommen. Das kann zunächst rein individualistisch sein; dies wird es auch im reli-

giösen Grundakt wirklich sein (vgl. oben). Selbstverständlich wird auf christlicher Höhenlage das Gemeinschaftbildende hinzukommen. Dazu bedarf es aber nach Heim eines wesentlich anderen als der religiöse Grundakt ist, eben des — seinem Wesem nach durch und durch intellektuell orientierten — Durchblicks durch das Ganze des Seins, bis wir wissen, was das Innerste der Wirklichkeit ist. Sonst könnte die Verbindung zwischen dem individuellen Erlebnis und der Erkenntnis der Allgemeinverpflichtung nur mittelbar — durch ein Schlußverfahren — hergestellt werden. Wir müssen da etwas zurückgreifen, denn es kommt jetzt Heims Position, die er zu Anfang von L. einnahm, zur Entscheidung. Heim sagt: Glaubensaussagen sind, weil sie mit kühnem Sprung über die unmittelbare Erfahrung hinausgehen, universale Aussagen. Das ist aber eine Vertauschung des Wortsinns. Heim rechnet unter Glaubensaussagen alles „von der einfachsten ethischen Überzeugung, die einem Vertrauensverhältnis zugrunde liegt, bis zum vollendetsten Dogmensystem einer orthodoxen Kirchenlehre" (L. S. 27) [1]). Gewiß sagen wir, „ich habe unbegrenztes Vertrauen zu einem Menschen". Dieser Begriff der Unbegrenztheit ist aber nur formal derselbe, wie der des „Durchblicks durch das Ganze der Wirklichkeit". Der Art nach sind beide ganz verschieden. Der erstere gehört hier in eine Reihe [2]) mit der Frage; „Was soll ich tun?" und der Antwort darauf, wovon Heim sagt, daß es nicht mehr genügt, wenn ich wissen will, was das innerste Wesen der Wirklichkeit ist. Genau mit dem gleichen Recht kann man nämlich von dem Vertrauensverhältnis zweier oder auch mehrerer Menschen sagen: es fehlt ihm noch dieser Durchblick, diese Universalität. Denn auch hier finden sich Anklänge an die Stimmung, die den religiösen Grundakt umgeben. Man vergleiche z. B. den Passus aus dem Liedchen: Ach, wie ist's möglich denn:

1) Beim folgenden setze ich die normale Gleichartigkeit von Vertrauen zwischen Mensch und Mensch einerseits und Glauben an Gott anderseits voraus. Über die ganze Frage vgl. früher Gesagtes.

2) Daß natürlich hier abermals eine Scheidung eintreten muß, ist oben dargelegt.

Du hast die Seele mein
So ganz genommen ein,
Daß ich kein' andre lieb
Als dich allein.

Wenn ein Mensch den andern „allein" liebt, so schenkt er ihm unbegrenztes Vertrauen, das so sehr sein Herz einnimmt, daß alle anderen Vertrauensverhältnisse, ja schließlich überhaupt alles, was man sich denken kann [1]), verblassen, schemenhaft, gleichgültig werden. Wir können demnach feststellen, daß, je intensiver das gegenseitige Verhältnis ist, d. h. je mehr es von Vertrauen und Liebe beherrscht wird, also das Ideal zur Wirklichkeit werden läßt, es desto gleichgültiger — zum mindesten! — wird gegen das ihm von Heim imputierte Streben. — Was ferner der Glaube an eine orthodoxe Kirchenlehre, ein vollendetes Dogmensystem, anlangt, als den Endpunkt der Reihe, die mit dem einfachsten Vertrausverhältnis beginnt, so lassen sich ein solcher Anfangs- und ein solcher Endpunkt einfach nicht in eine Reihe miteinander stellen. Denn — abgesehen davon, daß natürlich auch unter der Dogmenhülle lebendiges Glaubensleben pulsieren kann, legt die ganze Fassung („vollendetsten", „System") den Hauptton nicht mehr auf Glauben, Vertrauen, lebendige Überzeugung, welches alles sich unter Umständen durch Dogmen seinen Ausdruck verschafft, sondern auf diesen Ausdruck, auf das Äußere, auf die Architektur. Wie von da aus die Universalität der Glaubensaussagen zu begründen ist, müßte von Heim näher dargelegt werden.

Wie dem auch sei, jedenfalls läßt sich von echten Vertrauens- und Glaubensakten nicht sagen, daß sie die ihnen von Heim imputierte Universalität in sich haben, diese gehört vielmehr erst der hintennach einsetzenden Reflexion an, die allerdings religiös ist [2]).

---

1) Vgl. das Lied von R. Reinick: „Ach, du klarblauer Himmel", worin zunächst das unpersönliche Walten der Gefühle gegenüber dem klarblauen Himmel und der lichtgrünen Welt geschildert wird. Plötzlich erscheint „mein Lieb", das all die Himmels- und Erdenherrlichkeit wie in einem Brennpunkt zusammenfaßt und den Gefühlsstrom auf sich lenkt.

2) Ich möchte hier nicht mißverstanden werden.

Nun aber werden wir auf alle Fälle den religiösen Grundakt, den Quellpunkt der Religion, das Verhältnis von Gott und Seele, als das wertvollere ansehen, also — nicht den „Durchblick durch das Ganze". Damit aber fallen eigentlich die Deduktionen Heims als unnötig dahin.

Freilich ist es das Bestreben der Religion über das unmittelbar Gegebene hinauszugehen, aber in ganz anderem Sinn, als Heim meint. Die Wirklichkeit dieser Welt, nicht eine weltliche Erkenntnistheorie, macht die Not des Glaubens aus. „Wo ist nun dein Gott?" und „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?". Das sind Kennzeichen dieser Not. Nicht das Versagen unseres Denkens isoliert oder macht gewissermaßen als Hypostase der Weltnot das Herz schwer, sondern die Gefühls- und Willensnot, das Leid und die Sünde. Gewiß wird sich ein von diesen Mächten Gepeinigter auch Gedanken über seine Lage machen. Das ist selbstverständlich: solange der Mensch lebt — im Vollsinn des Wortes —, denkt er; alle Gefühls- und Willensprozesse, sofern sie nicht „unterbewußt", also für den gegenwärtigen Augenblick mindestens bedeutungslos bleiben, sind erkenntnisbetont. Der Kern des Lebens ist ohne Zweifel die Zweiheit von Gefühl und Wille, das „Emotionale". Denn, würde der Mensch nur denken oder auch nur vorwiegend denken, so wäre er zwar nicht tot, aber Maschine. Umgekehrt, wäre sein Denken auf ein Minimum beschränkt, seine Willens- und Gefühlsseite stark oder „normal" entwickelt, so wäre er volllebendiger Mensch. Aber das Denken muß immerhin noch als Minimum da sein, darf nicht auf Null herabsinken; sonst wäre der Besitzer des Willens und Gefühls eine dunkle Naturmacht. Wir dürfen also sagen: Das Denken ist die Form, durch die Wille und Gefühl sich Ausdruck verschaffen; zum Leben tritt das Licht hinzu. Man kann nun deshalb nicht von einer Not des Denkens für das Leben reden, weil es nur zwei Möglichkeiten gibt, entweder ist das Erkennen da, oder es ist nicht da; ungewiß, zweifelhaft kann das Denken und seine Funktion nicht sein, wohl aber der Gegenstand der Erkenntnis. Ist das Denken überhaupt nicht da, so kann es auch nicht als Not gespürt wer-

den; ist es vorhanden, so kann ja von Not keine Rede sein (denn ob einer „gescheit" oder „dumm" ist, hat hier nichts zu bedeuten). Aufgabe des Denkens ist es, Ausdruck für Wille und Gefühl, Ausdruck des Lebens zu sein. Und da — im Leben — beginnen die Nöte, die natürlich gedanklich bearbeitet werden müssen. Aber von einer Sondernot des Denkens zu reden geht nicht an. Wenden wir das auf die Religion an! Die „unmittelbare Erfahrung" bringt dem „Lebenssucher" Hemmung des Lebens durch Leid und Schuld entgegen. Allenfalls ist das irdische Leben ein bunter Wechsel zwischen Glück und Unglück, zwischen Niedergeschlagenheit und Selbstbewußtheit. Da tritt Gott dem Menschen entgegen. Er berührt seine Seele — und nun ist sein Schmerz gestillt. Er hat aus der Unruhe heimgefunden ins Vaterhaus. Dabei beruhigt sich sein Denken, das sich müde gedacht hat an den Rätseln des *Lebens*. Da aber beginnt erst die Not des Heimschen Denkens. Es reißt den Frieden Gottes, der nach dem Zeugnis eines der tiefst religiösen Menschen „alle Vernunft überragt", künstlich aus dem Herzen durch einen Beweggrund, der bei Licht betrachtet dem Glauben, dem religiösen Grundakt, dem Verhältnis von Gott und Seele gar keine Schwierigkeiten bereitet, daß nämlich andere Subjekte die Wahrheit über das Weltganze so sehen müssen wie ich. Zunächst ist die Bemerkung, die angefügt wird, kleinlich, die anderen Subjekte gehörten doch auch zum Weltganzen. Es darf angenommen werden, daß so gut wie ich zum Gotteserlebnis komme, auch andere das haben können. Heim wird diese Schlußfolgerung auf religiösem Gebiet nicht gelten lassen, weil sie indirekt ist. Aber da muß doch gefragt werden: Auf wen vor allem, ja auf wen allein richtet sich die Erkenntnis in der Religion? Doch auf Gott und nicht auf die andern Subjekte. Damit fällt eigentlich auch die andere Behauptung Heims, der Glaube sei eine Aussage über das *Weltganze*. Aber wie erwähnt: die Beiziehung der Stellung der andern Subjekte zur Vollendung des Weltganzen ist kleinlich. Wir müssen uns deshalb auch, abgesehen davon, mit der Heimschen Ansicht, der Glaube sei Aussage, Überzeugung über das Weltganze auseinandersetzen. Noch einmal: Der Glaube richtet

sich auf Gott: aus der Welt heraus — hin zu Gott, das ist seine Losung. Ist nun Gott das Weltganze? Nein, er ist zunächst von der Welt des Leids und der Sünde schroff geschieden. Er ist ganz über sie erhaben (sie kann ihn nicht überwinden), er ist ihr Herr, er hat alles in seiner Hand. Das alles wird dem Glauben klar. Niemals aber identifiziert sich Gott für ihn mit dem Weltganzen. Nun wird Heim freilich diese pantheistische Konsequenz nicht ziehen, er mildert auch die Überzeugung über das Weltganze ab zu: Überzeugung über das Ganze des Weltlaufs. Aber auch so ist die Behauptung für den religiösen Grundakt nicht von der Bedeutung, die ihr Heim beimißt. Gewiß ist nicht zu verkennen, daß aus dem Bewußtsein, Gott ist allüberall, allezeit, für alle derselbe, dem religiösen Grundakt ein bedeutendes Energiequantum zugeführt wird. — Aber gerade damit können wir die ganze Diskussion über diesen Punkt zum Abschluß bringen. Die Not, die sich Heim für unser Denken konstruiert, ist von anderer Seite her bereits aufgehoben, nämlich von Gott. Nicht wir brauchen den mühevollen Weg einer erkenntnistheoretischen Erörterung zu gehen, sondern da, wo Gott eingreift, gibt er von sich aus uns den nötigen Aufschluß über den Sinn des Daseins. Um noch einmal auf das von Heim gebrauchte Bild zurückzukommen: Es ist einfach eine Unmöglichkeit, daß der Pförtner unsere Andacht im Allerheiligsten zerstört [1]). Sobald wir in den Tempel Gottes eintreten — vielmehr — hineingerufen werden, sprechen wir das Dennoch des Glaubens aus. Das ist ja gerade das Wesen des Dennoch, daß es für das irdische und deshalb endliche Denken schlechthin unerklärbar ist. Denn so verhält sich die Sache: Für die irdische Raumzeitlichkeit, deren „Gestalt vergeht", mag eine Erkenntnistheorie gelten, welche will: der Glaube wird davon nicht berührt. Ja, man kann über die Heimsche Art, das Dennoch des Glaubens herauszustellen, sagen, daß sie den Glauben vom Menschen her begründen will — nur wenn das menschliche Denken sein Votum abgegeben hat, gelten Aussagen über das Ewige für sicher! —, anstatt die Eigenart

1) Stören kann er sie wohl (Anfechtungen).

des Glaubens stehen zu lassen. Denn — schließlich muß ja Heim seine ganze Untersuchung doch damit schließen, daß der Gläubige nach wie vor keine (mathematisch evidente) Gewißheit seines Glaubens erhält. Ganz unbegreiflich ist der Satz, daß die Prüfung irgendwelcher Denkschwierigkeit nicht durch den Aufblick zu Gott getragen werden kann. Denn wenn diese Stütze weicht, wenn das Gottesbewußtsein seine Sicherheit erst von „unten" her empfangen muß, dann ist es schlimm bestellt um die Religion. Sie kommt eben dann doch nicht zur Gewißheit — nämlich auf dem Weg des Denkens, wie ja das Ergebnis der Untersuchung Heims zeigt. Nein, sobald Gott in unser Leben eingreift, sobald wir religiös werden, ist auch die Gewißheit schon da von Gott her.

Oder sollte das Selbsttäuschung sein? umgekehrt: Wird der Charakter dieser Aussagen als „Selbsttäuschung" aufgehoben, wenn ich die Möglichkeit einer andern Weltanschauung (Erkenntnistheorie) statuiere? Denn die „Wirklichkeit", von der Heim redet, wird ja nie zur Wirklichkeit, die der Religiöse braucht; wir kommen aus der Unschlüssigkeit nicht heraus, sondern werden immer wieder auf den Anfang zurückgeworfen.

Die Ausführungen auf den letzten Seiten sind so skizzenhaft, daß es sich nicht verlohnt, in eine Besprechung darüber einzutreten. Sie bringen auch nichts neues mehr. —

Wenn wir einen Überblick über das Ganze der Heimschen Gedankenführung bekommen wollen, dann können wir folgende Hauptpunkte herausstellen. Es wird sich daran auch unsere Aufstellung erkennen lassen.

1. Anzuerkennen ist unbedingt das redliche Bemühen Heims, die Geschiedenheit, die Erhabenheit der Religion gegenüber allem, was in der Welt ist, darzutun. Man kann das deutlich sehen an seiner Behandlung des Völkerbundgedankens. Die Entwicklung kann das Ideal nicht erreichen. Das, was angestrebt wird, wird mit völlig unzureichenden Mitteln angestrebt. „Ewigen Frieden" in seiner extensiven und intensiven Form kann nur Gott geben — in der andern Ordnung der Dinge. Dieser Gedanke des schlechthinigen Andersseins der Religion, des Glaubens,

kommt auch im Ansatz der Heimschen Arbeit zur Geltung („Weltbild der Zukunft"; „Dennoch"! Die irdische Gewißheitsbegründung wird bis in ihre letzten Konsequenzen verfolgt und beurteilt).

2. Aber der richtige Gedanke wird in seiner Reinheit nicht durchgeführt. Auf Grund unserer Untersuchung können wir die Vermutung Heims (im Vorwort zur 1. Aufl. von L.), daß manche meinten, es seien erkenntnistheoretisch-philosophische Fragen mit sittlich-religiösen vermengt, nur als richtig bestätigen. Nicht nur die Kapitelüberschriften beweisen das, sondern auch die Ausführungen. Und diese Vermengung müssen wir als unberechtigt ablehnen. Denn gerade weil Religion über die Welt hinausführt, deshalb kann nicht ihre Hauptaufgabe sein, Denkschwierigkeiten zu lösen — und weil das Verhältnis von Gott mit den Menschen eingegangen wird, deshalb braucht sie nicht erst vom Denken Helferdienste anzunehmen. Sonst kommen wir aus einem unfruchtbaren circulus nicht heraus.

3. Im Gegensatz zu Heims Schrift „Glaubensgewißheit" hat vorliegende Studie die Überschrift „Die Eigenart der religiösen Gewißheit". Und vielleicht trägt der Umstand, daß Heim die Religionsgeschichte perhorresziert, die Religionspsychologie nicht viel beachtet, zum Scheitern seines Unternehmens bei. Denn das ist ja die Aufgabe der religionspsychologisch geleiteten Religionsgeschichte, nicht destruktive Kritik am Christentum zu üben und sich damit von vornherein selbst zur Unfruchtbarkeit zu verdammen, sondern die Eigenart der Religion und von da aus die des christlichen Glaubens darzutun. Denn es ist doch in jedem geordneten Wissensbetrieb so, daß Gleichartiges zusammengestellt wird. Also muß Religiöses zu Religiösem gestellt werden, d. h. der „christliche" Glaube zu den andern Glaubensarten, nicht aber zu etwas völlig Heterogenem, zu Erkenntnistheorie und Erkenntnistheorienkritik. Nicht das ist die erste Frage: wie verhält sich der christliche Glaube zu Erkenntnis und Erkenntnistheorie?, sondern die: worin besteht die Eigenart des Komplexes im menschlichen Geistesleben, den wir Religion nennen? Nicht die Geltungsfrage, sondern die Tatsachenfrage steht zuerst zur Behandlung. Nur dann kann ich mit der Religion vor das

„Forum" der Wissenschaft treten, wenn ich und alle Beteiligten wissen, um welchen Tatbestand es sich eigentlich handelt. Angewandt auf den Spezialfall des christlichen Glaubens heißt das: Zuerst muß klargestellt sein, worin sein Wesen besteht. Diese Frage kann aber nur auf Grund der allgemeinen nach dem Wesen der Religion beantwortet werden. Denn Glaube ist Religion — und nichts anderes. Hier, im innerreligiösen Gebiet kann die Eigenart des christlichen Glaubens klipp und klar festgestellt werden. Sie wird einerseits gemäß Joh. 1, 17 (Gnade und Wahrheit), anderseits nach Hebr. 11, 1 (Überzeugung vom Unsichtbaren) formuliert werden müssen. Dann kommt die Vergleichung mit der menschlichen Erkenntnisfähigkeit. Es ist das aber nicht eine Schlacht, deren Ausgang ungewiß ist, sondern eine Feststellung der Grenzgebiete beider Größen. Nicht ins Allerheiligste des Glaubens dringt der Gegner, so wenig als der Glaube die Kreise der Philosophie stört. Die Auseinandersetzung soll ja gerade dem Frieden dienen.

Vor dem Mißverständnis, als sei dies genuin Ritschlsche Art, möchte ich mich dadurch schützen, daß ich darauf hinweise, daß Ritschl und seine Schule mit diesem Frieden anfangen, daß ihre Definition der Religion von vornherein im Blick auf das Erkennen und im Gegensatz dazu aufgestellt wird. Religion als Leben ist natürlich auch ein Erkennen, ein Wissen. Gerade die Auseinandersetzung mit der Philosophie soll die Eigenart der religiösen Erkenntnis ans Licht stellen. Um das Ergebnis hier kurz anzudeuten: Nicht darin besteht der Friede, daß es heißt: hie Religion — hie Erkennen, sondern: hie religiöses Erkennen — hie philosophisches Erkennen. Eine religiöse Erkenntnistheorie des „Durchblicks" aber ist freilich nicht nötig. Denn formal gestaltet sich diese Erkenntnis wie jede andere Erkenntnis auch. Auf den Inhalt kommt es an.

Die Religion, der Glaube, sie tragen ihre Gewißheit, ihre Wahrheit in sich selbst [1]).

1) Von hier aus muß ich auch die Bestrebungen der unter der Leitung von Girgensohn stehenden apologetischen Arbeit des Zentralausschusses für Innere Mission ablehnen. In scharfer Kampfesstellung gegen Schleiermacher

und Ritschl redet Girgensohn in „Würdigung" des „intellektuellen Gehalts" der Religion einer „genauen Auseinandersetzung mit intellektuellen Schwierigkeiten im einzelnen" das Wort (Monatsbl. f. Inn. Miss. 1920, H. 5/6, S. 35). Was G. unter „Würdigung" versteht, geht aus seinem Buch „Die Religion" 1903 hervor, dessen Aufgabe es sein soll, die „Zentralidee" der Religion aufzufinden. Er verfällt damit in das andere, das intellektualistische Extrem. Und was Heim im Kampf der Gegenwart erneut wieder als Fundament des Glaubens hinstellt, will G. auswerten für die praktische Apologetik. Dem gegenüber ist mit allem Nachdruck festzuhalten, daß fruchtbare Apologetik, die uns endlich einmal über das Gewirr der Meinungen erhebt, nur vom Boden der prinzipiellen Klarstellung des Verhältnisses von Religion und menschlichen Geistesleben, wie er auch in dieser Arbeit zu bereiten versucht wurde, gedeihen kann. Die Auseinandersetzung im einzelnen ist vollständig wertlos, ja direkt gefährlich, wenn in ihr die Hauptbedeutung gesehen wird.

4.

Friedrich Loofs

Die Rechtfertigung nach den Lutherschen Gedanken in den Bekenntnisschriften des Konkordienbuches [1])

I.

1 [2]). Dem Evangelium als der promissio gratuitae remissionis peccatorum propter Christum [3]) kann auf seiten des Menschen nur die Hinnahme dieser Gabe entsprechen [4]). Dieses assentiri

1) Die Zeitverhältnisse machen es m. E. unmöglich, den zweiten Band meiner Symbolik in der Gestalt zu drucken, in der er (in dritter Ausarbeitung!) seit etwa 5 Jahren zur Hälfte im Manuskript fertig ist. Es schadet auch nichts, wenn diese viele Arbeit, die mir selbst durchaus nicht genügt, ungedruckt bleibt. Daran aber liegt mir, den Abschnitt über den Glauben (oben I), den über die Rechtfertigung (II) und den, der weiterer Erläuterung der Rechtfertigungslehre und der Besprechung ihres Verhältnisses zur katholischen Lehre, zur Tauf- und Bußlehre und zu den prädestinatianischen Gedanken dient (III), zu veröffentlichen. Indem ich dies tue, bemerke ich, daß eine Würdigung dieser Lutherschen Gedanken in dem Abschnitt über den „Neuprotestantismus" geplant war. Ich lasse sie hier gern weg, da ich überzeugt bin, daß der „Neuprotestantismus" auf dem Gebiete des Luthertums um so berechtigter ist, je näher er den Grundgedanken bleibt, um deren rein thetische, wenn auch den eigentlichen Kern der Sache suchende, Darlegung es sich hier handelt. — Von den im folgenden verwandten Abkürzungen müssen nur AC = Augustana,

2) 3) 4) siehe nächste Seite.

promissioni [1]), dies apprehendere misericordiam propter verbum dei [2]), dies velle accipere, quae in promissione offeruntur [3]), ist die fides, der Glaube. — Das Zwingende der reformatorischen Schlußfolgerung im ersten dieser Sätze und die Richtigkeit der Definition im zweiten mag ein Beispiel aus dem Leben zeigen. Man denke sich einen Schuldner, den eine heute fällige Schuld daran hindert, zu dem nur heute noch möglichen Antritt einer Stellung sich zu melden, in die er nur als Schuldenfreier eintreten kann. Man denke sich weiter, dieser Schuldner habe wochenlang vergeblich sich darum bemüht, durch Arbeit und durch Verkauf seiner Habseligkeiten die Summe zusammenzubringen, die seine den Dienstantritt hindernde Schuld aus der Welt schaffen würde. Wenn nun dieser Schuldner in letzter Stunde durch einen Brief eines wohlwollenden Gönners hört, seine Schuld sei von diesem bezahlt, — was anderes fordert dann diese Sachlage von ihm, als daß er annimmt, was ihm geboten wird, d. h. als Schuldenfreier getrost die Stellung antritt? Und dem Briefe „glauben", was ist es hier anderes, als dies Sichverlassen dessen, was er anbietet? — Es ist nur eine deutliche Formulierung der in den obigen Eingangssätzen ausgesprochenen Wahrheit, wenn Melanchthon, Gedanken Luthers wiedergebend, die fides und die promissio in dem Sinne als correlativa bezeichnet, daß es heißt, promissam misericordiam non posse accipi nisi fide [4]) und:

Ap = Apologie, SL = Schmalkaldische Artikel Luthers, GK und KK = Großer und Kleiner Katechismus, FC = Konkordienformel, die zitiert werden; die übrigen werden, weil ziemlich allgemein gebraucht, keiner Erläuterung bedürfen. Zitiert sind bei den Bekenntnisschriften die Seiten und Paragraphenzahlen der Ausgabe von J. T. Müller. 2) Vgl. J. Gottschick, Die Heilsgewißheit des evangelischen Christen im Anschluß an Luther dargestellt, ZThK XIII, 1903, S. 349. 4 5 ... s. Hoffmann, Die Lehre von der Fides implicita, 3 Bände, Leipzig 1903—1909, besonders II (Die Reformatoren), 1906. — L. Ihmels, Fides implicita und der evangelische Heilsglaube, Leipzig 1912. — P. Wernle, Der evangelische Glaube nach den Hauptschriften der Reformatoren, I. Luther, Tübingen 1918. 3) Ap 94, 43; 107, 110; 151, 267; 172, 35; 207, 6; 73, 14 u. 5. 4) Vgl. Ap 140, 139.

1) Ap 95, 48; 108, 113. 2) Ap 114, 52; 150, 264. 3) Ap 125, 106; 95, 48. 4) Ap 142, 203; 133, 143 fin.

quoties fit mentio misericordiae, sciendum est, quod fides ibi requiratur, quae promissionem misericordiae accipit [1]). Daß Melanchthon an der letztangeführten Stelle fortfährt: et rursus, quoties nos de fide loquimur, intellegi volumus objectum, scilicet misericordiam promissam, erklärt sich aus der Bedeutung, die der von dem Glauben ergriffene Heilswille Gottes hat, und aus der richtigen Überzeugung, daß de hac fide loquitur scriptura [2]). Es ergibt sich aber, daß das Wesen „dieser" fides noch näher zu bestimmen ist durch Aufweisung ihrer Besonderheit gegenüber dem, was man sonst, insonderheit in der bisherigen und noch heute im Katholizismus geltenden Tradition, unter „Glauben" verstand (s. 2a).

2a. Als fides proprie dicta [3]) wird nämlich dieser Glaube, quae assentitur promissioni, ausdrücklich unterschieden von der sog. fides generalis, quam habent et diaboli [4]), quae in genere credit deum esse etc. [5]), bzw. daß Christus gelitten hab und auferstanden sei [6]). Im Unterschied von solcher otiosa notitia [7]), solcher notitia historiae seu dogmatum [8]), ist die fides proprie dicta als fiducia promissionis et misericordiae [9]) eine fides specialis [10]), d. i. eine fides, qua unusquisque credit sibi remitti peccata [11]), ein Glaube, wie ihn Luther im Katechismus charakterisiert, wenn er die fast [12]) ganz allgemein gehaltenen Aussagen des ersten und zweiten Artikels dahin erklärt: Ich glaube, daß mich Gott geschaffen hat, mir ... gegeben hat usw.; ich glaube, daß Jesus Christus ... sei mein Herr, der mich usw. [13]). Denn nicht das Wissen oder „Glauben" (d. i. das Fürwahrhalten) der bloßen Tatsächlichkeit der Heilsgeschichte, wie sie z. B. das Apostolikum skizziert, ist Glaube: rechter Glaube richtet sich auf den effectus historiae [14]), auf die im Apostolikum schließlich erwähnte causa finalis historiae,

1) Ap 96, 55. 2) Ap 108, 113. 3) Ap 108, 113. 4) Ap 173, 45. 5) Ap 177, 60. 6) AC XX, 23, S. 45 7) Ap 130, 128. 8) Ap 150, 262; vgl. 145, 216. 9) Ap 145, 216. 10) Ap 176, 59 f 11) Ap 176, 59; vgl. 180, 74. 12) Eine halbe Ausnahme bildet das „unseren Herrn" im zweiten Artikel; vgl GK 455, 26. 13) KK 357, 2. 4. 14) AC XX, 23, S. 45.

„remissionem peccatorum“ [1]): „*Ich glaube, daß mir die Sünden vergeben seien* [2]). Ad hunc articulum referri cetera oportet [3]). Für Geltenlassen einer fides implicita ist daher innerhalb der reformatorischen Zentralgedanken kein Raum [4]). Luther hat auch den „Köhlerglauben“ [5]) mehrfach kritisiert und verspottet [6]).

2 b. Daß Luther und Melanchthon (in seiner frühern Zeit) auch da, wo sie die „otiosa notitia historiae“ als überaus minderwertig charakterisieren — in den loci von 1521 wollte sie Melanchthon nur als „opinio“ gelten lassen [7]) —, nicht gemeint haben, die fides proprie dicta könne ohne die Annahme der Tatsächlichkeit der Heilsgeschichte bestehen, ist zweifellos. Man kann auch nicht sagen, daß Zweifel an der Geschichtlichkeit der biblischen Berichte ganz außerhalb ihres Gesichtskreises gelegen hätten [8]). Es ist daher als sicher anzunehmen, daß man allgemein auch die fides generalis bejaht fand, wenn man in der Augustana las, die rechte fides sei die, quae credit non tantum historiam, sed etiam effectum historiae [9]), oder in der Apologie, der Glaube sei nicht allein dieses, daß ich wisse die Historien usw. [10]). Die Apologie sagt auch ausdrücklich: nos praeter illam fidem [generalem] requirimus, ut credat sibi quisque remitti peccata [11]); und Luther hat mehrfach ähnlich geredet [12]). Aber man

1) Ap 96, 51. 2) ib. deutsch. 3) Ap 96, 51. 4) Vgl. G. Hoffmann II, 16 ff. 5) Vgl. G. Hoffmann III, 44 ff. 6) Z. B. Warnungsschrift an die zu Frankfurt a. M. (1532), EA 26², 377 f. = WA 30, 3, S. 562 f. Daß Luther die fides implicita dennoch nicht ganz überwunden hatte, zeigt Hoffmann II, 32 ff., vgl. 70 f. 7) CR 21, 161: illa sophistica fides, quam vocant tum informem, tum acquisitam, qua sic assentiuntur historiae evangelicae impii, ut solemus vulgo Livianae aut Sallustianae, non fides, sed opinio est, hoc est incerta, inconstans et fluxa animi cogitatio de verbo dei. 8) Ap 157, 27: quotusquisque enim curat evangelium aut judicat dignum esse lectione? multi etiam palam irrident religiones omnes, aut, si quid probant, probant illa, quae humanae rationi consentanea sunt, cetera fabulosa esse arbitrantur et similia tragoediis poëtarum; vgl. loci³ CR 21, 608: hanc quoque (i. e. vocem evangelii) maxima pars hominum ut fabulosam deridet und erotem. dial. CR 13, 651: multi audacissime repugnant divinis oraculis. 9) AC XX, 23, S. 45. 10) Ap 95, 48. 11) Ap 177, 60. 12) Vgl. Hoff-

darf aus solchen Äußerungen nicht schließen, es sei prinzipiell die fides generalis, das unintereſſierte Geltenlaſſen der Tatſächlichkeit der Glaubensobjekte (die „otiosa“ notitia), für eine notwendige Vorausſetzung der fides specialis erklärt. Denn der eigentliche Zweck jener auf das „non tantum ... sed etiam“ geſtimmten Äußerungen war nicht der, mit dem erſten Satzgliede poſitiv eine Teildefinition des Glaubens zu geben, d. h. einen noch nicht zu ſeiner Reife gekommenen Glauben zu charakteriſieren, ſondern vielmehr der, den falſchen Glaubensbegriff, der die fides auf das credere historiam beſchränkte, zu negieren [1]). Daher findet ſich auch das bloße „non notitia“ [2]); und da, wo das „non tantum ... sed etiam“ verwendet wird, ſteht das „non“ mehrfach nicht bei dem „tantum“, ſondern bei dem Verbum: non est tantum, non significat tantum [3]). Ja, an eben der Stelle der Auguſtana, wo im Lateiniſchen geſagt iſt, die rechte fides ſei die, quae credit non tantum historiam, sed etiam effectum historiae [4]), wird im deutſchen Texte, im Einklang mit vielen Äußerungen Luthers [5]), solchem Glauben, den auch die Teufel und Gottloſen haben, die auch die Historien gläuben, der wahre Glaube entgegengeſetzt. Die fides specialis iſt daher keine Weiterentwicklung der fides generalis; ſie iſt vielmehr etwas anderes, als jene otiosa notitia [6]). — Die Frage, ob das „credere verum esse“ der fides specialis ſtets vorangehe, oder bisweilen (bezw.

---

mann II, 11 ff. u. 70 und die charakteriſtiſche Stelle bei Luther enarr. Jes. 53 (1544), EA opp. ex. 23, 522: haec notitia (Jeſ. 53, 11) est ipsa fides, non tantum historica, qua diabolus et credit et deum praedicat, sed est agnitio experimentalis.

1) Das iſt in der „leiſetretenden“ AC bei XX, 23 freilich nicht geſagt, während es in der Apologie (95, 48; 150, 262; 177, 60) direkt ausgeſprochen iſt. Aber auch in der Auguſtana iſt's unverkennbar. Vgl. Ähnliches bei der Kirche Ap 154, 13 f. 2) AC XX, 26, S. 46; Ap 98, 64; 108, 115; 145, 216. 3) Ap 95, 48: AC XX, 23, S. 45. 4) AC XX, 23, S. 45. 5) Vgl. Hoffmann II, 16 f. („zwei Glauben“) und das „alia fides“ in Theſe 10 der disputatio de fide 1535, EA var. arg. 4, 378; P. Drews, Disputationen Dr. M. Luthers, Göttingen 1905, S. 10. 6) Vgl. in AC XX, 23, S. 45 die Entgegenſetzung des „wahren Glaubens“ und der fides generalis; dazu oben Anm. 2 u. 5 und Ap 145, 216.

im Vollsinne) erst mit ihr zusammenfalle [1]), oder ihr erst nachfolge, ist in den Symbolen nicht berührt [2]).

3a. Da die remissio peccatorum, die der Glaube hinnimmt, begründet ist in der gratia oder misericordia dei [patris], erworben ist durch das Erlösungswerk Christi uns dargeboten wird durch die instrumenta spiritus sancti, Wort und Sakramente, so kann man als das Objekt der fides specialis anstatt der remissio peccatorum auch die gratia oder misericordia dei [3]), oder die merita oder beneficia Christi [4]), oder die vom hl. Geiste uns nahegebrachte promissio des verbum dei, das verbum oder das evangelium [5]), bezeichnen. Für das Wesen des Glaubens ist es gleichgültig, welche Seite dieses dreieinigen Objekts als sein Objekt genannt wird; er bleibt stets non tantum notitia in intellectu, sed etiam fiducia in voluntate [6]). Rechter Glaube ist, kurz gesagt, festes (certitudo einschließendes [7]) Vertrauen auf Gottes Gnade in Christo [8]).

---

1) Ein assentiri promissioni ist, wie das oben (in Nr. 1) entwickelte Gleichnis zeigt, vor der fiducia nicht denkbar und andrerseits von ihr unabtrennbar; ihr gegenüber fallen assensus und fiducia zusammen. Aber nur der promissio, dem evangelium, gegenüber, also gegenüber dem Worte Gottes im engsten Sinne, gilt das. Daß Heim da, wo er Luthers neue Erkenntnis als die Synthese zwischen der „äußerlichen Annahme des Schriftinhalts" und dem „mystischen Verhältnis zu Christus", zwischen der „intellektuellen Zustimmung zu dem irrational gegebenen Offenbarungswort" und dem „reinen Willenscharakter des Glaubens" würdigt (Das Gewißheitsproblem usw., Leipzig 1911, S. 249f. u S. 251), das Nichtzusammenfallen von verbum dei und scriptura in Luthers Zentralgedanken beiseite läßt, kann ich nicht für richtig halten. Läßt man es nicht unbeachtet, so fehlen die Gegensätze, die eine „Synthese" derart nötig machen. 2) Daß das kein Zufall ist, d. h. daß nicht prinzipiell der assensus als Voraussetzung der fides specialis angesehen ist, folgt daraus, daß Melanchthon noch in den loci von 1535 den assensus in die andern „guten Werke" einrechnen konnte, die dem Glauben folgen: ut enim Jacobus cum notitia historiae, seu professione, requirit bona opera, sic et Paulus inter cetera bona opera requirit et notitiam historiae seu professionem articulorum fidei (CR 21, 439). 3) Ap 141, 197; 96, 56; 125, 106 4) Ap 96, 53; 99, 69; 105, 101; 114, 33. 5) Ap 96, 53; 99, 67; 140, 187; GK 352, 22. 6) Ap 139, 183; vgl. 95, 48 u 125, 106. 7) Ap 183, 88: hanc certitudinem fidei nos docemus requiri in evangelio. Doch handelt es sich an dieser Stelle

3b Es erhellt hieraus, daß der Glaube mehr ist als die noch leere Hand, die sich der Gabe Gottes entgegenstreckt; er ergreift und hat die remissio. Freilich, wenn in der Apologie der Glaube als ein velle accipere charakterisiert wird [1]), oder wenn von ihm gesagt wird, er glaube das, was Gott durch Christum verheißen hat, daß er das gewiß geben wolle [2]), so könnte dies so verstanden werden, als sei die fides in jedem Einzelfalle ihrer Betätigung ein die Erfüllung seiner Hoffnung noch erwartendes Vertrauen [3]). Allein solches Verständnis wäre irrig. Das beweist der ganze Zusammenhang der hier erörterten Gedanken; das beweisen ausdrückliche Erklärungen der Apologie [4]); das beweisen endlich die für Melanchthon hier vorbildlichen Gedanken Luthers. Luther sagt z. B. einmal ausdrücklich: fides ..., deo porrigente aliquid, admovet manum et id accipit [5]), und an anderer Stelle: Was nutzet ... der Glaub selbst, so er nichts denn ein solch ledig Geschirr wäre ...; der Glaube mag wohl ein klein und gering Monstranz oder Büchslin sein, es liegt aber darin ein solch edel Kleinod, Perlin oder Smaragd, das Himmel und Erden nicht behalten kann [6]).

4. Solcher Glaube ist nicht ein Menschengedanke, den die Menschen, die ja keinen wahren Glauben von Natur haben können, sich selbst zu machen vermöchten [7]). Ich glaube, sagt

---

der Apologie — und ebenso oben — zunächst nur darum, ut conscientiae certo statuant propter Christum remitti peccata, nec dubitent sibi remitti. Von dem umfassenderen Begriff der Heilsgewißheit (certitudo salutis) und von dem „Gewißheitsproblem" im Sinne Heims kann erst später die Rede sein. 8) AC XX, 26, S. 46; Ap 120, 67 deutsch; 150, 256 deutsch.

1) 125, 106. 2) 106, 101 deutsch. 3) Vgl. Ap 140, 191. 4) Ap 140, 191 fin. (wo fides gegen spes abgegrenzt wird); 95, 48 (velle et accipere; vgl. den deutschen Text); 96, 51; 176, 59. 5) in Gen., EA opp exeg. 3, 303 = WA 42, 565, 39. 6) Kirchenpostille, EA 12², 261f. Vgl noch in Gal (1535): vera fides est quaedam certa fiducia cordis et firmus assensus, quo Christus apprehenditur, sic ut Christus sit objectum fidei, immo non objectum, sed, ut ita dicam, in ipsa fide Christus adest; ... fides apprehendit et possidet istum thesaurum, scilicet Christum praesentem (EA Gal. I, 191 = WA 40, 1, S. 228, 33f. u. 229, 15. 22f.). 7) Ap 130, 129; AC II, 1, S. 38.

Luther im Kleinen Katechismus, daß ich nicht aus eigener Vernunft noch Kraft an Jesum Christum, meinen Herrn, glauben oder zu ihm kommen kann [1]). Der Glaube ist vielmehr ein opus spiritus sancti [2]). Und zwar nicht nur so, daß Gottes Geist, der allein ein heiliger Geist heißt [3]), durch das Evangelium berufend [4]), die Gelegenheit zum Glauben schüfe oder böte, den „Schatz" antragend [5]), damit die Menschen durch ihr Bemühen ihn ergreifen könnten. Nein, er schafft den Glauben selbst [6]), wirket ihn, wo und wann er will, in denen, so das Evangelium hören [7]), sie dadurch „im rechten Glauben" heiligend [8]), d. h. zu Christo bringend [9]). Der Glaube ist also hier, wie bei Augustin, ein donum dei [10]).

5. Und wie für Augustin, so war auch für den älteren lutherschen Protestantismus dies der Punkt, wo die im Sinn einer partikularen Gnadenwahl prädestinatianischen Gedanken verankert waren. Der berühmte Satz des fünften Artikels der Augustana, der heilige Geist wirke den Glauben „ubi et quando visum est deo", mußte, selbst wenn ihn Melanchthon nicht so gemeint haben sollte, von Luther und von allen mit seinen Gedanken bekannten Evangelischen verstanden werden als ein Hinweis auf die ewige Versehung Gottes, daher es ursprünglich fleußt, wer glauben oder nicht glauben soll [11]). — Für Augustin waren diese prädestinatianischen Gedanken eine unvermeidliche

1) 358, 6; vgl. GK 455, 39. 2) KK 358, 6; AC V, 2, S. 39; Ap 98, 64; 105, 99 deutsch; 108, 115; 130, 129 deutsch; 261, 59 deutsch. 3) GK 455, 36. 4) KK 358, 6. 5) GK 455, 38 folgt dem antragen sogleich das uns in Bosem schenken; und im KK (358, 6) wird wie das Berufen, so auch das Erleuchten und im rechten Glauben Heiligen (= Glauben weckend, zu Christus bringen, GK 455, 39) auf den hl. Geist zurückgeführt, ja die drei Begriffe sind, wenn auch schwerlich nur gehäufte Ausdrücke für dieselbe Sache, so doch nicht mehr als Hinweise auf drei nur begrifflich unterscheidbare Seiten desselben Geschehnisses, die nicht zu Stufen eines ordo salutis im späteren Sinne gemacht werden dürfen. 6) AC V, 2: fidem efficit. 7) ib. deutsch. 8) KK 358, 6. 9) GK 455, 39. 10) Dieser Ausdruck für die im Vorigen (bei Anm. 2—9) nachgewiesene Sache fehlt zufällig in den symbolischen Büchern. Bei Luther ist er häufig (vgl. z. B. Disputationen ed. Drews S. 43 u. 216). 11) Luther, Vorrede zum Römerbrief, EA 63, 134 f.

Konsequenz der Überzeugung, daß die fides ein jedes Verdienst des Menschen, auch das des Nichtwiderstrebens, ausschließendes donum dei sei. Bei dem evangelischen Glaubensbegriff wäre diese Folgerung nicht nötig gewesen. Denn Vertrauen kann zwar „geschenkt" werden, und gerade das Verhältnis zwischen Eltern und Kindern zeigt, daß es, und zwar in größter Stärke, zum Entstehen gebracht („geschaffen", ja „erzwungen") werden kann, ohne daß der, in dem es geschaffen oder dem es abgerungen wird, auf den Gedanken kommen könnte, dabei in einer Weise tätig gewesen zu sein, die Anerkennung verdiente. Zugleich aber bleibt sich der, in dem das Vertrauen erweckt wird, doch des bewußt, daß er nicht „rein passiv" sich verhält. Denn er würde es sich als Unrecht auslegen, wenn er das Vertrauen versagte. Diese durch die Verschiedenheit des Glaubensbegriffs bedingte Eigenartigkeit der Problemlage auf evangelischem Gebiet im Vergleich mit derjenigen, die für Augustin vorlag, hat man im älteren Protestantismus nicht erkannt oder wenigstens nicht dogmatisch scharf erkannt [1]). Daher ist man entweder (so Luther und mit ihm zunächst auch Melanchthon) bei den prädestinatianischen Gedanken geblieben, oder (wie später Melanchthon) zum Synergismus abgebogen, dem die These, der Glaube sei ein donum dei, nur ein Ausdruck dafür sein konnte, daß dem credere das Anbieten der Gnade durch das verbum vorangehe.

II.

1a [2]). Da die promissio des Evangeliums, deren Korrelat die fides ist, propter Christum die gratia dei verheißt (vgl. I, 1),

1) Hätte man's gar nicht erkannt, so hätte man den Gedanken, die fides sei ein donum dei, ebenso wie den deus absconditus, von der praedicatio ausschließen müssen. Daß man das nicht tat, sondern gelegentlich so argumentieren konnte: est quidem donum, sed ipsi accipere nolunt ...; in recipientibus est vitium, non in deo, qui ultro et gratis omnia offert, ut praestet sententia „non est volentis et currentis, sed dei miserentis" (Disputationen ed. Drews S. 216, XXX), gehört zu den bei Luther häufigen Zeichen einer antiprädestinatianischen Tendenz. 2) F. Loofs, Die Bedeutung der Rechtfertigungslehre der Apologie usw. (StKr 1884, S. 613 bis 688), ein Aufsatz, über dessen Aufstellungen mich spätere Studien vielfach hinausgeführt haben. — A. Eichhorn, Die Rechtfertigungslehre der Apo-

so ist dem Evangelium gegenüber „Rechtbeschaffensein", oder „Gerechtsein" (justitia) etwas anderes, als gegenüber der lex. Dem Gesetze gegenüber ist „justitia" = obedientia erga legem = justitia propri operis [1]). Aber das Evangelium rücket uns herzu und weiset uns von dem Gesetz zu den göttlichen Verheißungen [2]). Gott hat hier einen andern Gehorsam geordnet, den er will für Gerechtigkeit annehmen, nämlich daß wir unsern Ungehorsam erkennen und vertrauen, wir gerechten Gott um Christus willen, nicht von wegen unsers Gehorsams. Derhalben heißt nu hier „Gerecht-sein": „Gottangenehm-sein" nicht von wegen eigenen Gehorsams, sondern aus Barmherzigkeit um Christus willen [3]). Dieser andre Gehorsam, die obedientia erga evangelium [4]), ist die fides. Sie ist hier ita res, quam deus pronunciat esse justitiam [5]), und zwar weil durch sie apprehendimus propitiatorem Christum [6]). Hanc fidem imputat deus pro justitia coram ipso, d. i. Gott will diesen Glauben für Gerechtigkeit vor ihm **halten** und **zurechnen**, wie St. Paulus sagt [7]). Der gläubige Sünder wird **um Christi willen gerecht geschätzt**; **justi reputamur** [8]). —

---

logie (StKr 1887, S. 415—49). — F. H. R. Frank, Rechtfertigung und Wiedergeburt (NkZ III, 1892, S. 846—879). C. Stange, Über eine Lücke in der Apologie (NkZ X, 1899, S. 169—190 und: Zum Sprachgebrauch der Rechtfertigungslehre in der Apologie (ibid. S. 543—561). — K. Holl, Die Rechtfertigungslehre im Lichte der Geschichte des Protestantismus, Tübingen 1906; und: Was hat die Rechtfertigungslehre dem modernen Menschen zu sagen? Tübingen 1907. — E. F. Fischer, Autorität und Erfahrung in der Begründung der Heilsgewißheit nach den Bekenntnisschriften d. ev. luth. Kirche, Leipzig 1907. — K. Thieme, Zur Rechtfertigungslehre der Apologie (StKr 1907, S. 363—389). J. Kunze, Die Rechtfertigungslehre der Apologie (Beiträge z. Förderung christl. Theol. XII, 5), Gütersloh 1908. — O. Ritschl, Der doppelte Rechtfertigungsbegriff in der Apologie (ZThK XX, 1910, S. 292—328). — F. Loofs, Der articulus stantis et cadentis ecclesiae, Fakultätsprogramm zum 31. Oktober 1917 (= StKr 1917, S. 323—420).

1) Ap 115, 33; 94, 45 f.; vgl. GK 447, 327; Ap 144, Z. 3. 2) Ap 115, 38 deutsch. 3) Ap 140 f. deutsch. 4) Ap 140, 187. 5) Ap 104, 89. 6) Ap 140, 187. 7) AC IV, S. 39. Gen 15, 6 ist zufällig in den Symbolen nicht zitiert. 8) Ap 226, 19; vgl. 139, 186.

Mit diesem Verständnis des justificari setzte Luthers neue Erkenntnis ein: das justum reputari, nicht das justum effici, war für ihn das Grundlegende [1]). Freilich hat das Wort justificare und ebenso das von rechtfertig (= gerecht [2])) abgeleitete deutsche Zeitwort rechtfertigen seiner grammatischen Bildung nach zunächst effektiven Sinn [3]); aber Psalm 50 (51), 6 (Röm. 3, 4) hatte Luther früh darauf aufmerksam gemacht, daß in der Heiligen Schrift das justificari auch im Sinn von „Für-gerecht-gehalten-werden" vorkommt [4]). Dementsprechend lernte er das fide justificari verstehen; und zeitlebens ist für ihn das justificari primär (vgl. II, 5, S. 338 ff.)) ein justum reputari geblieben. — Die spätere lutherische Theologie hat dies Verständnis des justificari mit der Melanchthonischen Schultradition das „forensische" genannt. Luther hat diesen Terminus nicht verwendet. Auch Melanchthon hat ihn zur Zeit der Augustana und Apologie von der Rechtfertigungslehre noch ferngehalten. Denn, wenn er auch einmal in der editio princeps der Apologie das justificare als ein usu forensi pronuntiare justum erklärt hat [5]), so ist doch unverkennbar, daß dieser tastende Versuch schulmäßiger (terminologischer) Verdeutlichung der justificatio ex fide zu seinem da-

---

1) Loofs, Articulus usw. S. 417, Anm. 1. 2) Vgl. Weigand, Deutsches Wörterbuch, 5 Aufl., herausgeg. von H. Hirt, Gießen 1910, II, 548: mhd rehtvertic, mnd rechtvardig „rechtschaffen, rechtmäßig, gerecht". 3) Vgl. Weigand a. a. O. Sp. 547: mhd rehtvertigen „rechtmäßig machen, in guten Stand setzen, ausfertigen, zur Verantwortung vor Gericht ziehen, gerichtlich behandeln, entführen, von Schuld befreien, entschuldigen". 4) Luthers neue Erkenntnis bestand, wie er selbst erzählt (EA var. arg. I, 247) darin, daß er erkannte, die justitia dei in Röm. 1, 17 dürfe nicht als Gottes die Sünder strafende justitia activa oder formalis erklärt werden, müsse vielmehr von Gottes justitia passiva verstanden werden, die darin besteht, daß wir Gott recht geben (vgl. Luthers Übersetzung von Luk. 7, 29 ἐδικαίωσαν θεόν = gaben Gott recht) in seinem Urteil über uns und hinsichtlich der ratio justificationis, quam posuit in filio (enarr. ps. 51, 1532, WA 40 II, 405, 13, vgl. EA opp. exeg. 19, 94). Und wie unser justificare deum in einem deum reputare justum besteht, so ist auch Gottes justificare uns gegenüber ein reputare justos; auch unsere justitia ist eine passiva, d. i. in der reputatio divina bestehende. Vgl. Loofs, Articulus usw. S. 350—420, speziell S. 400—420. 5) Ap 139, 184.

maligen Denken noch nicht paßte. Denn er konnte damals von der Rechtfertigungslehre noch sagen: aliter hic de justitia loquendum est, quam cum in philosophia aut in foro quaerimus justitiam proprii operis [1]). Das „usu forensi justificari" war ihm damals noch etwas anderes als dasjenige justificari, um das es bei dem justificari fide sich handelt; es war ihm das durch den endgerichtlichen analytischen Urteilsspruch Gottes erfolgende „Als-gerecht-anerkannt-werden" [2]). Daher ist auch die angeführte Stelle der editio princeps der Apologie, die das justificari fide als ein usu forensi justum pronuntiari erklärte, bereits in der Oktavausgabe desselben Jahres 1531 den bessernden Änderungen Melanchthons zum Opfer gefallen und fehlt infolgedessen auch in der deutschen Apologie des Konkordienbuches [3]). In Rücksicht auf den Sprachgebrauch, der in der Zeit der Augustana und Apologie bei Melanchthon vorliegt, und in Rücksicht auf Luther muß daher hier von dem Terminus „forensischer" Auffassung des justificare abgesehen werden.

1 b. Die justitia fidei erhält eine noch schärfere Bestimmtheit dadurch, daß die von der promissio dargebotene Vergebung der Sünden als remissio propter Christum eine gratuita remissio ist. Gratuitum excludit nostra merita [4]). Die fides und jede Art der Eigengerechtigkeit sind daher für das gläubige Subjekt sich ausschließende Gegensätze: promissio non potest

---

1) Ap 139, 185. 2) Vgl. Ap 131, 131, wo Melanchthon über Jak. 2, 24, die Beziehung dieser Stelle auf die Rechtfertigung aus dem Glauben bestreitend, sagt: justificari significat hic (nämlich Jak. 2, 24) non ex impio justum effici, sed usu forensi justum pronuntiari, sicut hic (Röm. 2, 13): factores legis justificabuntur (vgl. die ähnliche Argumentation in den loci von 1535, CR 21, 440). — Daß die erste Hälfte dieser Stelle (bis pronuntiari), indem das „hic" auf die evangelische Rechtfertigungslehre bezogen wurde, seit J. B. Carpzovs Isagoge in libros eccl. luther. symbolicos (1665, ed. sec. 1675 p. 198) mehr als zweihundert Jahre lang in den weitesten Kreisen als locus classicus für die „evangelische Auffassung des justificare als eines usu forensi justum pronuntiare" gegolten hat, erklärt sich nur daraus, daß ein Buch das andre ausschrieb, ohne in der Apologie den Kontext nachzulesen; vgl. StKr 1884, S. 615 f. 621. 622. 3) Vgl. StKr 1884, S. 622—625; Eichhorn S. 455 f. 4) Ap 96, 53.

accipi nisi sola fide [1]) oder, wie Luther einmal sagte, nudā fiduciā misericordiae dei [2]). Der Glaub ... ist nicht mein Tun, nicht mein Schenken noch Geben, nicht mein Werk und Bereiten, sondern daß ein Herz sich des tröstet und ganz darauf verläßt, daß Gott uns schenkt und gibt, und wir ihm nicht [3]). — Die merita fordernde lex und das mit der Forderung der nuda fiducia misericordiae alle merita ausschließende evangelium verhalten sich daher zueinander wie kontradiktorische Gegensätze, wie Lohnordnung und Gnadenordnung: fides est λατρεία, quae accipit a deo oblata beneficia; justitia legis est λατρεία, quae offert deo nostra merita [4]). Das Evangelium lenkt über die lex zu dem normalen, ursprünglichen Verhältnis zwischen Gott und den Menschen zurück [5]).

1c. Hiermit ist der Gedanke der „Rechtfertigung allein aus dem Glauben" den groben Umrissen nach bereits erklärt. Homines coram deo gratis justificantur propter Christum per fidem, cum credunt se in gratiam recipi et peccata remitti propter Christum [6]). Das credere schließt jede fiducia operum aus (vgl. Nr. 1b); das justificari erfolgt also sola fide, non ex operibus [7]), obwohl, wie sich später zeigen wird, die fides nie ohne opera ist [8]). Eine genauere Betrachtung hat die Umrisse weiter auszuführen und die verschiedenen Momente zu unterscheiden, die in dem justificari sola fide für die Refor-

---

1) Ap 102, 84; vgl. 145, 216: quod opera nostra sint indigna, est ipsa vox fidei. 2) thes. Heidelb. 1518, prob. 4, EA var. arg. 1, 392 = WA I, 357, 3. 3) Ap 95, 48 deutsch. 4) Ap 96, 49; 140, 189. 5) Luther hat gelegentlich in diesem Sinne auch das παρεισῆλθεν in Röm. 5, 20 betont. 6) AC IV. 7) AC IV; Ap 100, 73; ASL 300, 3. 4. Vgl. Luthers disputatio de justificatione (1536), thes. 29: sola fides justificat sine operibus nostris; non enim possum dicere: „ego facio Christum seu justitiam Christi" ..., sed sic dicendum: „ego credo in Christum" (EA var. arg. 4, 391f.; Drews S. 37). 8) Ap 100, 74: opera non sic excluduntur, ne sequantur, sed fiducia ... operum in justificatione excluditur. Vgl. Luther in der oben (in Anm. 7) angeführten Disputation: aliud est fidem justificare sine operibus, aliud fidem esse sine operibus (Drews S. 56 XII) und in der Disputation de fide (1535): sine operibus, id est concurrentibus (Drews S. 30).

matoren beschlossen waren (s. Nr. 2 u. 3). — Eines aber muß dieser Betrachtung noch vorausgeschickt werden. Gleichwie bei der Darstellung der Rechtfertigungslehre Luthers und der ältern Symbole von dem Terminus justificare usu forensi abgesehen werden muß (vgl. Nr. 1 a), so ist auch die später zur Herrschaft gekommene Auffassung fernzuhalten, das justificare im evangelischen Sinne diene, weil es ein justum reputare ist, nicht zugleich, wie das justificare der Augustinischen und der katholischen Rechtfertigungslehre, auch als ein „Gerecht-machen" bezeichnet werden. Ein „Gerecht-machen" im Sinne einer magischen substantiellen Veränderung dessen, der die justificatio erfährt, ist die Rechtfertigung im evangelischen Sinne allerdings nicht. Die evangelische Fassung des Gnadenbegriffs in ihrer Unterschiedenheit von der katholischen schließt das aus. Doch kann man nicht z. B. jemanden glücklich machen durch ein reputare, das man ihm zuteil werden läßt? Das „effektive" und das „reputative" Verständnis des justificare brauchen keine Gegensätze zu sein. Und der Sprachgebrauch der Reformatoren legt die Frage nahe, ob es nicht ihrer Ansicht nach mit dem justificare ebenso steht. Denn die Terminologie Luthers und der ältern Symbole übersetzt das justificare und justificari im Deutschen bald durch das reputative gerechtschätzen und gerechtgeschätzt werden [1]), bald — wie im NT. überall, wo nicht „rechtfertigen" gesetzt ist [2]) — durch das „effektive" rechtfertigmachen [3]) oder gerecht machen [4]) und rechtfertig werden [5]) oder gerecht werden [6]). Auch „fromm machen" [7]) und „heilig machen" [8]) wird statt justificare gesagt. Ja, Melanchthon hat in der Apologie ausdrücklich erklärt, das justificari schließe beides

1) Vgl. 1 a. 2) Rechtfertigen: Matth. 11, 19; 12, 37; Luk. 7, 35; 10, 29; 16, 15; 18, 14; 1 Kor 4, 4; 1 Tim 3, 16; gerecht werden: Apg. 13, 38; Röm 3, 24–28; 5, 1. 9; 1 Kor 6, 11; Gal 2, 16 f; 3, 11. 24; Jak 2, 21. 24–25; gerecht machen: Röm 3, 26. 30; 4, 5; 8, 30. 33; Gal 3, 8; gerecht sein: Apg. 13, 39; Röm 2, 13; 3, 4. 20; 4. 2; Tit. 3, 7. 3) z. B. Ap 99, 71. 4) z. B. Ap 99, 69; ASL 300, 4. 5) Ap 99, 39. 6) z. B. Ap 100, 72 ff.; ASL 300, 4 (Röm. 3, 28. 7) z. B. AC 11, 3; Ap 94, 45; 98, 61 u. ö., bei Luther sehr oft (vgl. auch seine Übersetzung von Apok. 22, 11). 8) GK 413, 147.

ein, das justum effici seu regenerari und das justum pronuntiari seu reputari [1]). Und, während er sonst mehrfach die effektiven und die reputativen Verben promiscue gebraucht, hat er in den zusammengehörigen Artikeln II und III der Apologie (de justificatione und de dilectione et impletione legis) diese beiden „Bedeutungen" des justificari der Demonstration zuliebe begrifflich auseinanderzuhalten versucht [2]). Auf katholischer Seite waren nämlich nicht wenige mit Thomas v. Aquino geneigt, bei der gratia prima von meritis [de congruo] abzusehen [3]); sie konnten also — Luther nennt gelegentlich auch Erasmus als Vertreter einer ähnlichen Anschauung [4]) — für das erstmalige justificari, d. i. das justum effici seu regenerari, das justificari fide zugeben. Dagegen wurde von allen römischen Theologen die der gratia prima folgende Geltung vor Gott, also das weitere justos reputari, durch merita bedingt gedacht. Darauf Rücksicht nehmend, hat Melanchthon in Artikel II u. III der Apologie zunächst (in der zweiten Hälfte des Artikel II) [5]) zu zeigen unternommen, daß wir sola fide justi effici seu regeneramur, gerecht oder fromm werden, sodann (in Artikel III) [6]) zu beweisen gesucht, daß wir auch nach jenem Gerecht-

---

1) Ap 100, 72. 2) Ich sage „versucht", in Rücksicht auf die in Anm. 5 besprochene Stelle (Ap 103, 86). 3) Vgl. Ap 99, 71 und Melanchthon an Brenz, Mai 1531, CR 2, 561 f. 4) Disputatio de justificatione: fide . . . impetramus remissionem peccatorum et gratiam obedientiae, sicut Erasmus quoque disputat, qui ita distinguit fidem et opera: fides sola multo tremissionem peccatorum, opera autem impetrant salutem (Drews S. 45). 5) Ap 100, 75—109, 171. Von dieser Abgrenzung könnte Ap 103, 86 irre machen: man könnte, wenn hier das justi reputantur eintritt, meinen, schon hier beginne der zweite der 100, 72 angekündigten Abschnitte. Doch zeigt 108, 117 deutlich, daß dies nicht der Fall ist. Der deutsche Text von 103, 86 bietet auch richtiger die effektiven Ausdrücke. Vgl. Anm. 6. 6) Ap 109, 1—119, 61, bzw., wenn man die responsio ad argumenta adversariorum (119, 62—152, 279) hinzurechnet, 109, 1—152, 279. Die Richtigkeit der hier und in Anm. 5 gegebenen Abgrenzung der beiden 100, 72 angekündigten Teile wird m. E. nicht nur durch eine Vergleichung der Stellen 99, 69 deutsch; 99, 71; 108, 117; 116, 40 f.; 125, 90; 141, 195 f. dargetan; angesichts des „primum" in 100, 72 und 100, 75 sowie des „initium justificationis" in 99, 71 und 115, 40 sind

geworden-sein fortgehends sola fide vor Gott gerecht sind, gerecht geschätzt werden von ihm, justi reputamur, accepti sumus coram deo. — Dies Erscheinen der effektiven Fassung des justificari neben der reputativen bei Luther wie bei Melanchthon hat man zumeist aus einer illegitimen Einwirkung der Tradition, insonderheit der Augustinischen Rechtfertigungslehre, erklärt. Ob diese — an sich nur scheinbar wahrscheinliche [1]) — Annahme zutrifft, oder ob die Verbindung des justificari im effektiven Sinne mit dem justificari im reputativen Sinne in den reformatorischen Rechtfertigungsgedanken selbst begründet ist, wird deren nähere Betrachtung im Folgenden ergeben.

2a. Das erste, was eine genauere Betrachtung hervorheben muß, ist die inhaltliche Bestimmung des justificari als des consequi remissionem peccatorum [2]). Die imputatio justitiae ist zunächst eine non-imputatio peccati [3]). Und dieses erste ist auch das Grundlegende und das, was alles andre in sich schließt. Denn die remissio peccatorum ist hier nicht als einmaliger Schulderlaß gedacht wie die Tauf-remissio in der alten Kirche. Sie ändert vielmehr grundleglich, nicht nur momentan, das Verhältnis des Sünders zu Gott [4]): als approbatio totius per-

allein schon die Melanchthonischen Überschriften vor 100, 75 und 109, 1 beweisend.

1) An sich ist eine zu den neuen Gedanken nicht passende Nachwirkung der Tradition natürlich auch bei der Rechtfertigungslehre möglich. Melanchthon konstatierte solches haerere in Augustini imaginatione bei Brenz (CR 2, 501). Doch ist solch illegitimes Einwirken Augustinischer Formeln und Gedanken wahrscheinlich bei Luther, dem das nicht durch Augustin vermittelte Verständnis des justificari im reputativen Sinn der Anfang und die Grundlage seiner reformatorischen Erkenntnis gewesen war (vgl. Loofs, Articulus usw. S. 417 Anm. 1: 1 u. 2)? Wenn Luther trotz der Genesis seiner Rechtfertigungslehre den effektiven Sinn des justificare nicht ausschloß, ja z. B. im Galaterkommentar von 1519 und in de libertate stark betonte, so deutet das m. E. darauf hin, daß solche Verbindung des effektiven justificare mit dem reputativen Luthers eigenem Denken entsprach. 2) Ap 100, 76; 138, 169 u. ö. 3) Vgl. Ps. 32, 2 (Ap 117, 47): beatus vir, cui non imputat deus peccatum. 4) Vgl. GK 455, 37 mit 458, 55 und Luther de justificatione (1536) ed. Drews S. 46: remissio peccatorum non est praetereuntis operis aut actionis, sed perpetuo durantis. incipit enim re-

sonae [1]), als prinzipielle Versetzung in das Reich der Kinder Gottes (Röm. 8, 17) [2]) begründet die justificatio den Zustand des justos reputari coram deo [3]), des filios dei et cohaeredes Christi reputari [4]), des habere accessum ad patrem (Röm. 5, 2) [5]). Dies Verständnis der remissio peccatorum entspricht den reformatorischen Anschauungen über das normale Verhältnis zwischen Gott und den Menschen. Denn während ein Gläubiger, der die Schuld erläßt, dem Schuldner dennoch sehr abgeneigt bleiben kann, bedeutet der Schulderlaß eines Vaters, daß er sein Kind wieder aufnimmt in die Gemeinschaft seiner Liebe, — vorausgesetzt, daß das Kind auch seinerseits in dem entsprechenden Verhältnis zu dem Vater bleibt. Das letztere ist auch hier Voraussetzung. Denn gleichwie die Annahme des gläubigen Sünders durch Gott kein vorübergehender Akt ist, so muß auf Seiten des Menschen auch das accipere sola fide andauern. Unsere Geltung vor Gott, das reputari justos, ruht fortwährend allein auf dem Glauben [6]). Denn da die Erbsünde uns fragmentarisch bis in den Tod anklebt [7]), so bleiben wir auf die promissio remissionis angewiesen [8]); diese aber non potest accipi nisi sola fide (vgl. Nr. 1 b). — Die justificatio wird daher, um die Dauer des durch sie geschaffenen Verhältnisses anzuzeigen, auch mit der reconciliatio identifiziert [9]). Oft wird auch das Hendiadys „remissio et reconciliatio“ zur Kennzeichnung des mit dem justificari Gemeinten gebraucht [10]).

2 b. Die justificatio in dem bisher erörterten Sinne ist, wie allein schon ihre Gleichsetzung mit der reconciliatio zeigt, nichts anderes als die Zueignung des opus Christi an den glaubenden Sünder. Daher werden für die biblische Formel „fidem im-

missio peccatorum in baptismo et durat nobiscum usque ad mortem, donec resurgamus a mortuis et inducat nos in vitam aeternam. ita perpetuo vivimus sub remissione peccatorum.

1) Ap 124, 101. 2) Ap 148, 245 fin. 3) Ap 117, 42—44. 4) Ap 103, 86; 104, 94; 121, 75; KK 365, 6. 5) Ap 101, 81. 6) Ap 103, 86; 117, 42–44. 7) Ap 113, 25; 117, 46; 118, 49, ASL 319, 43; KK 362, 12; GK 458, 54; 480, 102. Vgl. Ap 84, 38–45. 8) Ap 117, 44; 183, 88; 221, 87. 9) Ap 115, 37; 135, 157. 10) z. B. Ap 119, 61.

putat deus pro justitia coram ipso“ wechſelweiſe auch Formeln gebraucht wie „justos reputari fiducia meritorum Christi“ [1]) oder „justos reputari propter merita Christi“ [2]) oder „justos reputari meritis Christi“ [3]) oder „merita et justitia Christi donantur nobis“ [4]) u. dgl. Der wechſelweiſe Gebrauch all dieſer Ausdrücke iſt in zwiefacher Hinſicht wichtig. Einerſeits erläutert er das fidem imputat deus pro justitia. Die fides iſt zwar die obedientia erga evangelium (vgl. Nr. 1a) und als ſolche in gewiſſer Weiſe justitia [5]): ſie kann das opus primi praecepti genannt werden [6]); ja, es wird gelegentlich von ihr geſagt: fides est illud, quo accepti sumus [7]), oder: fides est ipsa justitia, qua coram deo justi reputamur [8]), oder: fides est res ... justificans nos [9]). Dennoch ſoll das „fidem imputat deus pro justitia“ und ſollen alle an den ungenauen Terminus „fides justificans“ [10]) erinnernden Äußerungen, deren einige oben angeführt ſind [11]), nicht beſagen, die fides ſei ein opus per sese dignum [12]). Nicht propter fidem ſind wir gerecht vor Gott [13]), ſondern per fidem propter Christum [14]) oder fide in Christum [15]). Fides non ideo justificat, quia sit opus per sese dignum, sed tantum, quia accipit misericordiam promissam [16]). Sie kommt alſo hier nur in Betracht als die

1) Ap 226, 19. 2) Ap 228, 31. 3) Ap 226, 22. 4) Ap 226, 19; 250, 12. 5) Ap 140, 187. 6) Vgl. GK 388, 16; 389, 24; 390, 28 und oft bei Luther. Doch hat Luther auch gegen dieſe Bezeichnung der fides ſich gewehrt (disput. de justific., Drews S. 42f.; disp. Pallad; ib. 917; vgl. Drews S. 43: fides est donum dei, ideo non debet dici opus). 7) Ap 99, 71. 8) Ap 103, 86. 9) Ap 105, 99. 10) Der Terminus iſt früh von Luther gebraucht (z. B. de captivitate, WA 6, 532, 26 = EA var. arg. 5, 63) und war ſchon früh terminus technicus (Viſitationsartikel von 1528, CR 26, 52; Cruciger, 1542, bei Drews, Disputationen Luthers S. 695). Nur „zufällig“ findet er ſich nicht in den älteren Symbolen. Die Konkordienformel (626, 12) bietet ihn. 11) Vgl. Anm. 7—9. 12) Ap 96, 56; 103, 86. 13) Es kommt freilich, wie gar nicht ſelten bei Luther, ſo auch in den Symbolen das „propter fidem“ vor (Ap 140, 187); aber der Zuſammenhang zeigt faſt ſtets, daß dies nicht anders gemeint iſt wie Ap 140, 187: propter hanc, quia hac apprehendimus propitiatorem Christum. 14) AC IV, 1 S. 39. 15) Ap 100, 77 u. ö. 16) Ap 96, 56.

geistige Tätigkeit, quae apprehendit Christum, quae communicat nobis Christi merita [1]). — Andrerseits erläutert aber auch das „fidem imputat deus pro justitia“ die Formeln, welche auf die merita Christi als auf die Ursache der justificatio hinweisen. Gleichwie das „fides imputatur pro justitia“ nichts anderes besagt als credentibus non imputantur peccata (vgl. 2a), so wollen auch die auf die merita Christi hinweisenden Formeln (justi reputamur meritis Christi, oder merita et justitia Christi donantur nobis u. dgl.) bei Luther und in den älteren Symbolen nichts anderes zum Ausdruck bringen als dies, daß die durch Christi justitia oder merita erworbene remissio dem Glauben, der fides in Christum, zugeeignet wird. Die Vorstellung einer von [dem „Negativen“] der donatio remissionis [als das „Positive“] zu unterscheidenden imputatio justitiae oder obedientiae activae liegt in den älteren Symbolen nicht vor [2]) und darf — trotz alles entgegenstehenden Scheines — auch bei Luther nicht gefunden werden [3]). Man muß, um die Aussagen, in denen Luther und die älteren Symbole von einer imputatio meritorum Christi sprechen, recht zu verstehen, stets sich gegen-

1) Ap 125, 106. 2) Vgl. bei Ap 139, 184 (aliena justitia communicatur nobis per fidem) und bei Ap 226, 19 (merita Christi donantur nobis ... tanquam propria merita haberemus) den Kontext: für die erstere Stelle das Hendiadys absolvere et pronuntiare justum (139, 184) und das propter Christum condonatur nobis (140, 187), für die zweite das habeamus placatum patrem (226, 20) und das propitiatores (226, 23). Sehr lehrreich ist Ap 274, 17: Christus ... ita succedit Moisi, ut ... sua merita ... opponat irae dei pro nobis, ut gratis nobis ignoscatur. 3) Auch da, wo Luther, wie oft, erklärt, daß Christus für uns das Gesetz erfüllt habe, oder daß wir in Christo imputative eine perfecta impletio legis hätten (so disput. II c. Antin., Drews S. 368), sind solche Ausführungen lediglich eine Darstellungsform für den Gedanken, daß wir nicht unter einer Lohnordnung stehen. Daß Luther auch bei der imputatio meritorum Christi nur an die remissio denkt, zeigen z. B. folgende Stellen: hic prorsus sancti et justi sumus imputative, quia non imputatur nobis peccatum (disp. III c. Antin., Drews S. 473); imputatio seu misericordia (disp. Pallad., 1537, S. 144); sancti satisfaciunt non propriis virtutibus sed imputatione ..., satisfactionem accipiunt a Christo (disp. Marb., 1543, S. 707).

wärtig halten, daß im Katholizismus eigene Satisfaktionen (merita), die Fürbitten der Heiligen und — bei dem Ablaß — deren merita für die Tilgung der Sünden mit in Betracht kamen. Da treten für evangelisches Denken ausschließlich Christi merita ein [1]: sie werden dem Glauben zugerechnet, werden ihm geschenkt, „tanquam propria merita haberemus“ [2]. Nur an die remissio-verdienenden merita Christi, die er durch seine gar nicht voneinander scheidbare obedientia activa und passiva sich erworben hat, ist dabei zu denken, nicht aber an eine solche imputatio meritorum Christi, die als eine imputative Erfüllung der condicio meriti des Gesetzes aufgefaßt werden könnte. Die Gnadenordnung steht ja in einem kontradiktorischen Gegensatz zur Lohnordnung. Sie lenkt zurück zu dem ursprünglichen und normalen Verhältnis zwischen Gott und den Menschen, das dem Verhältnis zwischen Eltern und Kindern, nicht aber dem zwischen einem Arbeitgeber und seinen Lohnarbeitern vergleichbar ist. Wenn ein Kind Verzeihung erhalten hat, so ist es wieder im Besitz der elterlichen Liebe, die es vor seinem Unrechttun, aber auch vor allen „Verdiensten“ besaß; es darf und soll ihrer gewiß sein, weil es Kind seiner Eltern ist, nicht aber um seines Gutverhaltens willen. Daher behält die Gleichung ihr Recht: justificari est consequi remissionem peccatorum (vgl. 2a). Auf der Vergebung der Sünden steht Luthers Glaube. Wo Vergebung der Sünden ist, da ist Leben und Seligkeit [3]. Die remissio nur als ein „Negatives“ anzusehen, dem noch ein Positives zur Seite treten müßte und könnte, — das hätte zu Luthers Gedanken nicht gepaßt.

3a. Daß nun dies justificari, das im Vorigen als ein consequi remissionem peccatorum, als ein justos reputari erkannt ist, auch als ein justos effici, als ein Gerechtwerden oder Gerechtgemachtwerden bezeichnet wird (vgl. 1c), könnte man als eine aus der Zeit der reformatorischen Anfänge stammende Besonderheit der Ausdrucksweise anzusehen geneigt sein. Denn auch remissione „wird“ man gerecht, zumal wenn es

1) Vgl. Ap 226, 23: prorsus aequantur sancti Christo, si confidere debemus, quod meritis eorum salvemur. 2) Ap 226, 19. 3) KK 365, 6.

sich dabei um die Begründung eines dauernden Kindschaftsverhältnisses handelt. Auch in unserer Lutherbibel ist ja trotz der späteren Ächtung des effektiven Verständnisses des justificare die Übersetzung all der Stellen, da Luther das δικαιοῦν durch ein effektives Wort verdeutscht hatte [1]), so geblieben, wie sie durch Luther gestaltet war. Es heißt z. B. Röm. 3, 28: So halten wir nun dafür, daß der Mensch ... gerecht werde ... allein durch den Glauben, und Röm. 8, 33: Gott ist hier, der da gerecht macht. Allein trotz alledem ist die Annahme, es handle sich da, wo bei Luther und in den älteren Symbolen die justificatio als ein Gerechtmachen, bzw. als ein Gerechtgemachtwerden oder Gerechtwerden, erscheint, nur um eine durch die Tradition bedingte Ungenauigkeit des Ausdrucks, zur Erklärung des Tatbestandes unzureichend. Denn Melanchthon setzt in der Apologie das justificari im Sinne des justum effici gleich mit dem regenerari [2]); und diese Gleichsetzung von justificatio und regeneratio findet sich auch bei Luther gar nicht selten, und zwar bis ans Ende seines Lebens [3]). — Man hat nun freilich, einer Anweisung der Konkordienformel [4]) gemäß, versucht, in der Apologie die Bedeutung dieser Gleichsetzung abzuschwächen. Melanchthon hat nämlich an vielen Stellen der Apologie, die Rechtfertigungslehre in Anknüpfung an ähnliche Gedanken Luthers im Schema der Bußlehre darstellend, die justificatio beschrieben als die den Schrecken der contritio ex lege ein Ende bereitende consolatio oder vivificatio durch das die Vergebung bringende evangelium [5]); und in diesem Zusammenhange ist ihm die regeneratio scheinbar nichts anderes als diese — wiederholbare — Neubelebung oder Tröstung durch die remissio pecca-

---

1) Vgl. oben S. 320, Anm. 2. 2) Ap 100, 72. 78; 108, 117; vgl. 177, 60: huic fidei tribuimus, quod justificet et regeneret. 3) Vgl. Koestlin, Theologie L.s II², 202 ff. Nur eine Stelle sei zitiert: justificatio, sagt Luther in der disputatio de fide, 1535, thes. 65, est revera regeneratio quaedam in novitatem, sicut Joannes (1, 12 f.) dicit: qui credunt in nomine ejus etc., ex deo nati sunt (EA. var. arg. 4, 382; Drews S. 13). 4) FC sol. decl. 613, 19 f.; epit. 528, 8. 5) Z. B. Ap 98, 62; 174, 46; 175, 51.

torum [1]). Allein es ist nicht angängig, demgemäß den Begriff der regeneratio bei Melanchthon zu verstehen, d. h. das dem justificari gleichgesetzte „regenerari“ in der Apologie nur als einen besonders volltönenden Ausdruck für das consequi remissionem peccatorum anzusehen, wie die Konkordienformel es wünscht. Denn andere Stellen der Apologie machen zweifellos, daß Melanchthon der dogmatischen Überlieferung gemäß in der regeneratio die grundlegliche Veränderung sieht, die den zum wirklichen Guthandeln unfähigen natürlichen Menschen in den Stand setzt, „gute Werke zu tun“ [2]). Auch aus der scheinbaren Wiederholbarkeit des regenerari darf man nicht schließen, daß Melanchthon den Begriff „regeneratio“ in einem abgeschwächten redneriſch-bildlichen Sinne gebrauche. Denn zunächst dient bei Melanchthon, wenn er die Rechtfertigung im Schema der Bußlehre darstellt, dies Schema nur der Verdeutlichung; für diese aber fällt die oftmalige Wiederholung des vivificari nicht ins Gewicht. Und soweit Melanchthons Ausführungen dieser Deutung sich entziehen — das Bußschema ist ihm in der Tat nicht nur Demonstrationsschema —, ist zu bedenken, daß für Melanchthon das wiederholentliche vivificari das Wiederdurchkommen und das Sichdurchsetzen eines neuen Lebens ist, dessen grundlegliche Anfänge als vorher daseiend gedacht sind [3]). Ebensowenig läßt sich bei Luther die Gleichsetzung von justificatio und regeneratio auf die ihm nicht unbekannte redneriſch-ungenaue Verwendung des Begriffs „Neu-geboren-werden“ [4]) zurückführen. Das ver-

1) Vgl. Ap 98, 65; 191, 34; vgl. 149, 253: fit autem regeneratio fide in poenitentia. 2) Vgl. Ap 140, 194: priusquam legem facimus, oportet corda fide renasci und 146, 228: ideo regeneramur ..., ut nova vita habeat nova opera, novos affectus etc. 3) Vgl. z. B. Ap 174, 46: consolatio, quae sustentat fugientem vitam, und 112, 21: in talibus terroribus ... debet haec fides crescere et confirmari; 117, 44: semper ad promissionem recurrendum est; 135, 154f.: conscientia pavida multiplici consolatione opus habet ...; signa (d. i. die Sakramente) erigunt et confirmant pavidas conscientias, ut credant firmius remitti peccata. 4) Vgl. seine autobiographische Bemerkung über das erste Aufleuchten der evangelischen Erkenntnis bei ihm: hic me prorsus renatum esse sensi et apertis portis in ipsum paradisum intrasse (EA var. arg. 1, 23).

bietet schon die bei ihm häufig vorkommende Übersetzung des justificare mit fromm-machen [1]). In dieselbe Richtung weist das Eintreten des Begriffs „heiligen“ für justificare [2]). Denn, wenn auch „heiligen“ bei Luther zunächst und innerlichst nichts anderes ist denn zu dem Herrn Christo bringen, solch Gut (d. i. die von ihm erworbene Erlösung) zu empfahen [3]), so schließt doch das Geheiligtwerden das fortschreitende rein und ledigwerden von der Sünde ein [4]). — Die Gleichsetzung der justificatio mit der regeneratio bringt also etwas Neues hinzu zu dem in Nr. 2 Ausgeführten. Aber dies Neue ist von dem Lutherschen Verständnis des Glaubens unabtrennbar. Es stand um 1530 und noch lange über 1530 hinaus in allen Lutherschen Neuen Testamenten: Der Glaube ist ein göttlich Werk in uns das uns wandelt und uns neugebiert aus Gott (Joh. 1) und tötet den alten Adam, macht uns ganz andere Menschen von Herzen, Mut, Sinn und allen Kräften [5]). Und daß wir durch den Glauben, wie S. Petrus sagt, ein ander, neu, rein Herz kriegen, bezeichnet Luther auch in den sog. Schmalkaldischen Artikeln als etwas, das er stetiglich gelehret habe [6]). Die Stelle der Apostelgeschichte, auf die Luther hier verweist (Act. 15, 9: fide purificans corda eorum), gehört zu den von ihm besonders oft und gern angeführten Schriftstellen. Auch Melanchthon zitiert in der Apologie dies Schriftwort dreimal [7]); und wenn er den Glauben selbst als die nova vita bezeichnet [8]) und ihn als die justitia cordis charakterisiert [9]), so gibt er Lutherische Gedanken wieder. Es zeigt auch ein Rückblick auf die Lutherschen Vor-

1) Vgl. oben S. 320, Anm. 7. 2) Vgl. oben S. 320, Anm. 8. 3) GK 455, 39. 4) GK 459, 58. 59; vgl. 457, 53 (der hl. Geist macht und mehret die Heiligung). 5) Vorrede zum Römerbrief, EA 63, 124, zitiert FC 626, 10. 6) III, 13, 1, S. 324. 7) 105, 99; 137, 163; 287, 8. 8) 130, 129; 98, 62. An letzterer Stelle ist an die consolatio nach den Schrecken der contritio gedacht (vgl. oben S. 327 bei Anm. 5). Auch sie gehört zu der — freilich begrifflich nicht auf sie zu beschränkenden (vgl. oben S. 328 bei Anm. 2) — nova vita. Es braucht daher in dem „haec consolatio est nova vita“ keine Abschwächung der Wiedergeburtsvorstellung zu derjenigen der Erweckung von spirituales motus gefunden zu werden. 9) Ap 104, 92; 149, 254; vgl. 254, 27: justitia fidei in corde.

ſtellungen vom natürlichen Menſchen, wie innerlich notwendig die Auffaſſung des justificari als eines regenerari iſt. Denn während im natürlichen Menſchen das non posse timere deum etc. das grundlegende Hindernis des Guthandelns iſt, iſt der Glaube vom erſten Augenblick ſeines Daſeins an die erſte Betätigung des nun wieder möglich gewordenen timere deum, habere fiduciam etc.[1]). Die immunditia cordis iſt grundleglich abgelöſt durch die justitia cordis. Der natürliche Menſch iſt alſo ein neuer Menſch geworden; die Wiedergeburt hat ſtattgefunden.

3 b. Eines darf freilich bei der Gleichſetzung von justificatio und regeneratio nicht vergeſſen werden. Während das justificari als justos reputari (vgl. Nr. 2) jeweilig etwas Abgeſchloſſenes und Fertiges iſt, kommt die justificatio als regeneratio weder mit einem Male, noch überhaupt in dieſem Leben zum Abſchluß. Luther hat das ſehr oft ausgeſprochen[2]). Und in der Apologie hat auch Melanchthon, obwohl ſeine ſpätere Lehrweiſe ſich ſchon hier ankündigt[3]), trotzdem noch dem principium justificationis das plene justificare gegenüberſtellen[4]) und ſagen können: regeneratio fit perpetua mortificatione vetustatis[5]). Aber der Umſtand, daß das justificari als regenerari nicht mit einem Male zum Abſchluß kommt, ja überhaupt in dieſem Leben unfertig bleibt, hebt doch die Tatſache nicht auf, daß durch die justificatio grundleglich die persona justa geſetzt iſt[6]), die gute Werke tun

1) AC II, S. 38; XX, 24, S. 46; Ap 112, 20; 122, 84; 135, 149; 146, 230. 2) Vgl. Koeſtlin, Theol. II², 177. Beſonders deutliche Belege noch aus ſpäterer Zeit bieten die Disputationen, z. B. Drews S. 49 (bei Anm. 12—14), 144, 145, 154 (Es iſt noch im Bau), 200 arg. XV, 276 u. ö. S. 145 ſagt der Opponent; justificatio est regeneratio; regeneratio nostra est imperfecta; ergo justificatio sive justitia nostra est imperfecta; und Luther antwortet: verum est, concedimus totum etc. 3) Das fortwährende „renovari" beginnt dem Begriff des justificari ſich zu entziehen. 4) Ap 141, 196. Doch denkt Melanchthon auch hier mehr an das fortwährende justum reputari als an das plene justificari (= regenerari = sanctificari) im Sinne Luthers; und das Korrelat zu dem initium justificationis in Ap 99, 71 und dem initium renovationis in Ap 115, 40 iſt nur dies andauernde Fürgerecht-gelten (vgl. oben S. 321 bei Anm. 6). 5) Ap 195, 51. 6) Vgl. oben S. 323 bei Anm. 1: approbatio totius personae. — Luther hat dieſen Gedanken, namentlich in Anknüpfung an Matth. 7, 17 f. ſehr oft ausgeſprochen.

kann und muß: ideo justificamur, ut justi bene operari incipiamus [1]).

4a. Die Folgerichtigkeit und der Sinn der Vereinigung der beiden in Nr. 2 und 3 besprochenen Gedankenreihen in dem Begriff der justificatio wird noch deutlicher, wenn man dem Satze der Augustana nachdenkt: homines ... justificantur ..., cum credunt (oben Nr. 1c) [2]). So klein der so abgekürzte Satz ist, er hat doch seine Schwierigkeiten. Es ist nicht nur Franks Meinung gewesen, das justificari fide der Bekenntnisschriften sei so zu interpretieren, „daß die fides als Bedingung der Rechtfertigung erscheint, als eine Bedingung, der auch der zeitliche Charakter nicht abgesprochen werden kann" [3]). Diese Meinung ist vielmehr weit verbreitet. Dennoch ist es irrig, das „cum credunt" demgemäß zu deuten. Freilich ist bei dem Melanchthon der Augustana und Apologie nicht nur manche praktisch-erbauliche Wendung [4]) dieser Deutung scheinbar günstig; es ist bei ihm schon damals auch eine von seiner früheren Ansicht [5]) ablenkende und zu der von Frank vertretenen Auffassung der justificatio ex fide hindrängende Richtung des Denkens schwerlich zu leugnen. Und auch Luther hat die Dinge in erbaulicher Rede oft so dargestellt, als sei der Glaube die [einzige] Bedingung für die Rechtfertigung [6]). Trotzdem kommt man, wie bei Luther, so auch

Sehr deutlich sind die Ausführungen in der disputatio de veste nuptiali (1537): justus non fit juste agendo, sed justus factus juste et bene operatur et est et manet persona justa sancta et pia per solam fidem in Christum, antequam juste, pie et bene operatur per misericordiam dei. stet igitur et maneat sententia, quod persona ante opera et sine operibus sola fide justa sit gratis et post opera non sit, sed maneat justa in fide. lex mandat et extorquet opera, fides autem facit personam et hanc condit, parat ad opera bona (Drews S. 182).

1) Ap 146, 227. 2) Ebenso Ap 178, 65 (cum credimus) u. ö. 3) NkZ III, 1892, S. 861. 4) Z. B. 103, 86, deutsch. 5) Vgl. loci 1521, CR 21, 155: qui erectus voce evangelii credit deo, is jam justificatus est. 6) Vgl. z. B. in Gal. 1519, EA Gal. III, 430 = WA II, 591, 32ff.: haec sunt, quae in populo tractari oportuit, et eo ordine tractari, quo ab apostolo traduntur, ut primum de suis viribus desperantes verbum fidei audiant, audientes credant, credentes invocent, invocantes exaudiantur, exauditi spiritum caritatis accipiant, accepto spiritu spiritu ambulent et

der Augustana und Apologie gegenüber mit dieser Auffassung nicht durch. Die fides ist ja, genau geredet, nicht „velle accipere“, sondern „velle et accipere (vgl. I, 3b). Sie ist ferner selbst bereits die justitia (oben Nr. 3a); und daß sie ein donum dei ist, hat in der Augustana und Apologie nicht nur den Sinn, daß Gott durch das Verkündigenlassen des Evangeliums diese Gegenwirkung des Menschen auf das Gehörte hervorrufe (vgl. I, 4). Bei Luther vollends ist jene von Frank befürwortete Deutung des „homines justificantur, cum credunt“ unmöglich. Denn ihm ist es nie im geringsten zweifelhaft gewesen, daß der Glaube, gleichwie er ohne all unser Verdienst gepredigt wird, so auch ohne all unser Verdienst aus lauter Gnaden gegeben wird [1]); und noch 1536 hat er bei einer Disputation gesagt: qui ... credit, ille jam est justificatus [2]). Das „justificantur, cum credunt“ kann daher nur im Sinne des zeitlichen und sachlichen Zusammenfallens des justificari und des credere erklärt werden. Die justificatio ist also göttlicherseits die donatio fidei. Luther hat das in seinen nicht symbolisch gewordenen Schriften mehrfach deutlich ausgesprochen [3]); und eine

---

desideria carnis non perficiant, sed crucifigant, und Kirchenpostille 1522, EA 7² 251 = WA 10, 1, S. 328, 20f.: Darum gehört zur Rechtfertigung nichts denn hören und glauben Jesum Christum als unsern Seligmacher.

1) Kirchenpostille 1522, EA 7², 251 = WA 10, I, 1, S. 328, 11 ff. — In der disputatio de veste nuptiali (1537) beantwortet er den Einwurf: gratis dare est dare sine condicione, sed Christus addit condicionem „deligentibus et fidentibus“, mit dem kurzen Worte: fides est totum et donum dei (Drews, S. 216, XXIX). 2) Drews S. 56, XIII. 3) Psalmenvorlesung 1513—15, WA 4, 325, 9f.: „vivifica me“ est dicere: „justifica me! da mihi ... vivam et perfectam fidem, in qua vivam et justus sim“; ebenda 520, 21: „vivifica me“ i. e. credifica me, quia justus ex fide vivit, fides enim est vita nostra; Römerbriefvorlesung 1515—16; ed. Ficker I, 107, 19: aufert deus peccatum, quando fidem donat; ebenda II, 63, 35: justificari hoc est credere; ebenda 66, 4 ff.: justificatio dei passiva et activa et fides seu credulitas in ipsum sunt idem, quia quod nos ejus sermones justificamus, donum ipsius est, ac propter idem donum ipse nos justos habet, i. e. justificat; und noch 1536, disput. de justific., Drews S. 53: deus quos vult, justificat, apprehendit contritum et justificat eum per fidem in Christum, quam infundit ei per praedicationem evangelii.

dieser Äußerungen findet sich in seiner Vorrede zum Römerbrief. In seinem Neuen Testament also las der evangelische Deutsche des 16. Jahrhunderts, daß der Glaube, den niemand sich selbst geben kann [1]), den Gott wirken muß [2]), Gottes Gerechtigkeit heißet ... darum, daß Gott sie gibt [3]), und daß Gott seine Gerechtigkeit gibt im Glauben [4]). In den Symbolen meint Luther dasselbe, wenn er sagt, daß der hl. Geist uns im rechten Glauben geheiligt hat [5]); denn heiligen ist = justificare (vgl. oben S. 320). Und wenn man bedenkt, daß nach katholischer Lehre die justificatio gewirkt wird durch die infusio (oder donatio) gratiae gratum facientis (bezw. der durch sie gewirkten caritas), so kann man ein unmißverständliches Zeugnis für die Gleichung justificatio = donatio fidei selbst in der Apologie noch finden. Denn Melanchthon sagt hier — ganz im Einklang mit Luther —, die fides könne mit mehr Recht die gratia gratum faciens genannt werden, als ihr effectus sequens, die dilectio [6]).

4 b. Ist die justificatio göttlicherseits donatio fidei, so wird die Tatsache, daß sie nicht nur das justum reputari, sondern auch das justum effici seu regenerari einschließt (Nr. 3), auch dadurch deutlich, daß die donatio fidei zeitlich und sachlich zusammenfällt mit der donatio spiritus. Denn der Glaube ist so ein opus spiritus, daß der Glaube mit dem Geiste, und der Geist mit dem Glauben gegeben wird; der Glaube ist ein Werk des mit ihm in uns einziehenden Geistes. Luther hat, obwohl er vielfach in der Absicht, die Dinge einfachem Denken faßlich zu machen, Glauben und Geistesempfang auseinanderhielt [7]), über dies Ineinander von donatio fidei und donatio spiritus in seinen nicht symbolisch gewordenen Schriften sich ganz ausdrücklich aus-

---

1) EA 63, 126. 2) Ebenda 125. 3) Ebenda. 4) Ebenda 128. 5) KK 358, 6; vgl. die Erklärung der zweiten Bitte KK 359, 8. 6) Ap 108, 116; vgl. Luther, Galatervorlesung 1531 (1535), 228, 9 ff. (vgl. EA Gal I, 191): loco istius caritatis accipe fidem, sicut vos dicitis fidem hulssen (= Hülse) et caritas plenitudo, safft et krafft; nos econtra, quod fides apprehendat Christum, qui debet ornare fidem; sicut albedo in pariete facit album eum, sic Christus. 7) Vgl. oben S. 331, Anm. 6; und Ähnliches findet sich bei ihm oft.

gesprochen [1]). Und zwei dieser Stellen stehen in der damals im N. T. gedruckten Vorrede zum Römerbrief: Der Geist wird ... in, mit und durch den Glauben an Jesum Christ gegeben [2]), und: der Glaube ... bringet den heiligen Geist mit sich [3]). Ja, auch im Kleinen Katechismus hat er dies Ineinander von donatio fidei und donatio spiritus deutlich zum Ausdruck gebracht, wenn er sagt, das Reich Gottes komme, wenn der himmlische Vater uns seinen heiligen Geist gibt, daß wir seinem heiligen Worte durch seine Gnade glauben [4]). Selbst in der Augustana und Apologie tritt, obgleich Melanchthon schon damals dahin neigte, Gläubigwerden und Geistesempfang zu trennen, dieser Lutherische Gedanke von ihrem zeitlichen und sachlichen Zusammenfallen noch mehrfach deutlich hervor. Er verrät sich nicht nur darin, daß zugleich das „fides est opus spiritus sancti“ [5]) und das „fides affert spiritum sanctum“ (= Luthers „bringet mit sich den heil. Geist“) [6]) behauptet wird [7]), oder darin, daß die Aussagen, die fides sei eine res accipiens spiritum sanctum und, sie sei ein stark kräftig Werk des heiligen Geistes, geradezu für einander stehen [8]). Ausdrücklicher kommt er zur Geltung, wenn es ganz im Einklang mit Luthers Erklärung der zweiten Bitte im fünften Artikel der Augustana heißt: per verbum et sacramenta donatur spiritus sanctus, qui fidem efficit. Ursprünglich ist in diesem Artikel auch Gal. 3, 14: „Daß wir den verheißenen Geist empfingen durch den Glauben“ zitiert gewesen [9]). Überdies sind einmal in der Apologie ein „justificamur“ und ein als Hendiadys zu deutendes „regeneramur et

1) Auch da, wo Luther nach Röm. 5, 15 die gratia und das donum in gratia unterscheidet, reißt er Glauben und Geistesempfang nicht auseinander. Beides gehört zu dem donum in gratia (vgl. rationis Latomianae confutatio, 1521, EA var. arg. 5, 488 ff. = WA 8, 105 ff.; Vorrede zum Römerbrief, EA 63, 123 f.). In der disput. I c. Antin, 1537, Drews S. 326, arg. 33, konnte er sagen: spiritus sanctus seu fides. 2) EA 63, 122. 3) Ebenda 124 f. 4) KK 359, 8. 5) Z. B. Ap 98, 64. 6) Z. B. Ap 108, 116. 7) Vgl. ThStKr 1884, S. 651 f. 8) Ap 105, 99 bietet der lateinische Text (auch in der Oktavausgabe) das erstere, der deutsche Text das letztere. 9) J. Ficker, Die Originale usw. Geschichtliche Studien Albert Hauck zum 70. Geburstage, Leipzig 1916, S. 250 Anm. 1.

spiritum sanctum accipimus“ im Parallelismus membrorum einander gleichgesetzt [1]). Und wenn Melanchthon in der Apologie da, wo er unter der Überschrift „Quod fides in Christum justificet“ von dem Troste spricht, den die fides den contritis bringe, diese consolatio als die nova und spiritualis vita bezeichnet und dann abschließend sagt: adversarii nusquam possunt dicere, quomodo detur spiritus sanctus [2]), so ist die Voraussetzung dieser Schlußbemerkung offenbar die Überzeugung, daß man auf evangelischer Seite wisse, der Geist werde, wie Luther sagt [3]), in, mit und durch den Glauben gegeben [4]).

4c. Gott also tut in seiner die Sünde um Christi willen vergebenden Gnadengesinnung [5]) als justificans nur eines: er gibt seinen heiligen Geist, daß wir seinem heiligen Worte durch seine Gnade glauben und göttlich leben [6]). Dasselbe göttliche Tun ist donatio spiritus, sofern auf die wirkende Gabe [5]), donatio fidei sofern auf die durch sie bewirkte Gabe [6]) geachtet wird. Doch erfahren wir, wenn wir durch diese Gnadenerweisung Gottes in der justificatio der Sündenvergebung (vgl. Nr. 2) und der Wiedergeburt (vgl. Nr. 3) teilhaftig werden, auch nur eines? — Schon Luther und ebenso Melanchthon, bereits in der Zeit seiner nur durch Luther bestimmten theologischen Anfänge, haben sehr oft mit der dogmatischen Überlieferung und im Einklang mit vielen Schriftstellen die justificatio ex fide und die regeneratio ex spiritu nebeneinandergestellt, ja gar nicht selten die donatio spiritus als dem justificari fide folgend bezeichnet [7]). Solche Nebeneinanderstellung scheint auf eine zwiefache und inhaltlich unterscheidbare Erfahrung derer, auf die das göttliche Tun sich richtet, hinzuweisen. Allein man darf sich durch solche der Faßlichkeit der volkstümlichen Unter-

1) Ap 146, 227 f. 2) Ap 98, 63. 3) Vgl. oben S. 334, bei Anm. 2. 4) Daß diese Ausführungen über die donatio spiritus unter der Überschrift stehen „Quod fides in Christum justificet“, ist eine Bestätigung dessen, was über die Identität der justificatio ex fide und der regeneratio ex spiritu schon gesagt ist (vgl. oben Nr. 3b) und noch zu sagen ist (vgl. Nr. 4c). 5) Vgl. oben S. 334, Anm. 1. 6) Vgl. S. 334, bei Anm. 4. 7) Vgl. S. 333, bei Anm. 7.

weisung dienende Unterscheidungen [1]) nicht die Erkenntnis trüben lassen, daß das eine wie das andere, das accipere remissionem wie das regenerari, sowohl ex fide wie ex spiritu ist. Das „ex fide“ bedarf für das accipere remissionem und für das regenerari nach dem in Nr. 2 und 3 Ausgeführten keines weiteren Beweises, und das „ex spiritu“ für das regenerari ist allein schon durch Joh. 3, 5 und Tit. 3, 5 und durch die Verwendung dieser Stellen seitens der Reformatoren [2]) erwiesen. Aber auch das justificari spiritu findet sich bei den Reformatoren. Und zwar nicht nur, insofern das Getröstetwerden der erschrockenen Gewissen durch die remissio peccatorum oft auf den hl. Geist zurückgeführt, der Glaube als dessen Wirkung bezeichnet und von ihm gesagt wird, daß er das Werk Christi uns aneigne. Noch ausdrücklicher wird das justificari auch im Sinne des absolvi vom hl. Geist hergeleitet: Luther spricht im Kleinen Katechismus von der Rechtfertigung (als von der „Heiligung“; vgl. oben S. 320 bei Anm. 8) nur beim dritten Artikel und sagt ausdrücklich, daß der hl. Geist in der Christenheit ... allen Gläubigen täglich alle Sünden reichlich vergebe [3]), bzw. daß er uns heilige durch die Vergebung der Sünden [4]). — Da demnach beides, das justificari im Sinne des absolvi wie im Sinne des regenerari, nach Luther sowohl ex fide wie ex spiritu herzuleiten ist, die Wirksamkeit des hl. Geistes aber an seiner Wirkung, der fides, erfahren wird, so ist es möglich, die Erfahrung des sowohl das absolvi wie das regenerari einschließenden justificari einheitlich als die Erfahrung der donatio fidei zu denken. Und das ist nicht nur möglich, sondern notwendig. Denn die fides, welche die remissio ergreift, ist für den Glaubenden die nuda fiducia misericordiae dei, ein Wegwerfen des Vertrauens auf eigne Werke, sie selbst mit eingeschlossen (vgl. S. 324 f.) [5]). Sie kann

1) Vgl. oben S. 331, Anm. 6. 2) Vgl. Ap 92, 31; KK 362, 10. 3) KK 358, 6. Vgl. zum Verständnis der Erklärung des 3. Artikels J. Bornemann, Der Schlüssel zu Luthers Erklärung des 3. Artikels (Monatsblätter für den ev. Religionsunterricht 1913, Heft 7/8). 4) GK 455, 37; 459, 59; vgl. die zugrundeliegende Predigt WA 30, 1, S. 93, 30 ff. 5) Vgl. Luther in Gen., EA exeg. 3, 302 = WA 42, 565, 14 f.: fides justificat

sich daher, auch abgesehen davon, daß das Gerecht-*werden* stets unvollkommen bleibt (vgl. Nr. 3b), *Gott gegenüber* des gar nicht bewußt werden, daß sie uns wandelt und neugebiert und uns ganz andre Menschen macht von Herzen, Mut, Sinn und allen Kräften (oben S. 329). Alles Rechnen mit dem eignen „Wiedergeborensein" und den eigenen Fortschritten in der Heiligung, sich selbst und noch mehr anderen Menschen gegenüber, paßt, weil es gar leicht auch unser Denken Gott gegenüber beeinflußt (Luk. 18, 11) [1]), zu Lutherscher Frömmigkeit nicht. Auch von den Gefördertsten gilt: in oratione dominica petunt remissionem peccatorum [2]); und Luther erläutert diese Bitte durch den Hinweis darauf, daß wir täglich viel sündigen und wohl eitel Strafe verdienen [3]). „Der Gerechte lebt seines Glaubens"; und Glaube bleibt stets *nuda* fiducia misericordiae dei. Es kommt also nach Lutherschen Gedanken das justificari trotz seines zwiefachen Inhalts (absolvi oder acceptum esse — und regenerari) Gott gegenüber *ausschließlich* — und mit dem *Gewißheitssiegel* deshalb auch sonst — nur in dem seiner selbst gewissen Glauben zur Erfahrung. Das hebt natürlich nicht auf, was oben (Nr. 3a) festgestellt ist: daß die justificatio im Sinne des absolvi oder acceptum esse auch regeneratio ist. Es schließt vielmehr beide Seiten des justificari auch auf seiten des Menschen einheitlich zusammen. Und gerade in dem so verstandenen regenerari fide (d. i. *nudā* fiduciā misericordiae dei) kommt das Eigenartige des Lutherschen Verständnisses des Christentums zur Geltung: *fide* purificantur corda [4]); der hl. Geist heiligt uns durch die Vergebung der Sünden [5]).

non tanquam opus nostrum, sed tanquam dei opus (vgl. Disputationen ed. *Drews* S. 42 f. u. S. 120 contra 11). Besonders charakteristisch und lehrreich ist die Bemerkung, die Luther 1531 einem Briefe Melanchthons an Brenz (CR 2, 501 ff.) hinzufügte: et ego soleo, mi Brenti, ut hanc rem (nämlich die justificatio ex fide) melius capiam, sic imaginari, quasi nulla sit in corde meo qualitas, quae *fides* vel caritas vocetur, sed in loco ipsorum pono ipsum Christum et dico: haec est justitia mea (*Enders* 9, 20).

1) Ap 142, 211. 2) Ap 142, 207. 3) KK 360, 16. 4) Vgl. oben S. 329. 5) Vgl. oben S. 336 bei Anm. 4.

Es gilt von dem initium justificationis, der acceptatio oder approbatio personae, wie von ihrem Fortgange, dem steten justum reputari und dem in diesem Leben noch nicht zu seiner Vollendung kommenden regenerari: justificantur homines, cum credunt.

5. Es widerspricht daher dem bisher entwickelten Verständnis der Lutherschen Rechtfertigungslehre nicht und verrät keine andere, „weniger von der Augustinischen Tradition bestimmte" Auffassung der justificatio, wenn Luther von der Zeit seiner reformatorischen Anfänge an bis an sein Lebensende sehr oft das justificari, ohne des regenerari Erwähnung zu tun, mit dem justum reputari gleichgesetzt, also scheinbar, wie gelegentlich auch die Apologie es tut [1]), das justificari auf das justum reputari beschränkt hat [2]). Diese häufige auch in Luthers Neuem Testament bei der Übersetzung von δικαιοσύνη θεοῦ („Gerechtigkeit die vor Gott gilt") [3]) sich zeigende Gleichsetzung des justificari mit dem bloßen justum reputari war trotz der Einbeziehung der regeneratio in die justificatio bei Luther natürlich und unanstößig, ja notwendig. Sie war (α) für Luther natürlich. Denn sie entsprach dem Werden seiner reformatorischen Erkenntnis. Wie ihm i. J. 1513 sein neues Verständnis des Evangeliums aufgegangen war, als er die justitia dei, die nach Röm. 1, 17 im Evangelium offenbart wird, im Sinne der justitia passiva verstehen gelernt, d. h. erkannt hatte, daß Gott von uns gerechtfertigt, d. h. für gerecht erkannt werden soll, indem wir ihm recht geben in seinem Urteil über uns und hinsichtlich der ratio justificationis, quam posuit in filio [4]), so war ihm dementsprechend auch die

1) Ap 226, 19; 139, 185f. 2) Vgl. disput. de justif. (1536), Drews S. 49: summa: verbum justificari significat justum reputari. 3) Diese Übersetzung findet sich von Röm. 3, 5 abgesehen in Luthers N. T. überall, wo bei Paulus die „Gerechtigkeit Gottes" vorkommt (Röm. 1, 17; 3, 21. 22. 25. 26; 10, 3; 2 Kor. 5, 21); 2 Petr. 1, 1 übersetzt Luther: „Gerechtigkeit, die unser Gott gibt". 4) Vgl. oben S. 317, Anm. 4. Luther hat dies Verständnis der justitia dei in Röm. 1, 17 m. E. nie verleugnet (vgl. Loofs, Articulus usw. S. 405—408). Daß er in seiner Übersetzung des N. T. ihm nicht Ausdruck gab, erklärt sich teils daraus, daß der Begriff der justitia dei passiva und das ganze „Objektivationsschema", aus dem

justitia christiana als eine passiva, d. h. in der reputatio divina bestehende, verständlich geworden [1]). Die Gleichsetzung von justificari und justum reputari entsprach auch der grundlegenden Bedeutung, die 1 Mos. 15, 6 (reputatum est illi ad justitiam) für die paulinische (Röm. 4, 3; Gal. 3, 6) und die reformatorische Rechtfertigungslehre hatte [2]). — Unanstößig (β) war die Gleichsetzung des justificari mit dem bloßen reputari deshalb, weil sie der Einbeziehung der regeneratio in die justificatio nicht widerspricht. Denn einerseits ist das, wes der justificatus gewiß sein kann, nur der Glaube, die nuda fiducia misericordiae, die Erfahrung der Sündenvergebung, die Erfahrung des justum reputari. Andrerseits kann der Glaube, der an das justum reputari sich hält, von der regeneratio gar nicht getrennt werden: er ist ja selbst die renovatio cordis, die nova vita [3]), und muß daher so selbstverständlich gute Werke hervorbringen [4]), daß es zu wenig gesagt ist, wenn in grober Faßlichkeit sehr oft darauf hingewiesen wird, daß dem Glauben „gute Werke" mit Naturnotwendigkeit folgen [5]). Es gilt hier, was Luther in einer später von der Konkordienformel zitierten berührten Stelle seiner Römerbrief-Vorrede sagt: O es

---

heraus er zu verstehen ist, einfachem Denken schwer nahe zu bringen war, teils daraus, daß auch die Übersetzung „Gerechtigkeit, die vor Gott gilt" (vgl. S. 338, Anm. 3) als „tropologische" (praktische) Erläuterung des Begriffs der justitia dei passiva gelten konnte (vgl. a. a. O. 407).

1) Vgl. Loofs, Articulus usw. S. 408—413. Aus dem „Objektivationsschema" erklären sich alle Bezeichnungen und Umschreibungen, die Luther für die justitia christiana gibt (vgl. a. a. O. 413). 2) Loofs a. a. O. 411, Anm. 6. 3) AC XX, 29, S. 46; Ap 130, 129; vgl. oben Nr. 3a. 4) AC XX, 29, S. 46; Ap 109, 4; 130, 129 (parere) u. ö. 5) Eine ganz besonders charakteristische und lehrreiche Bemerkung über die untrennbare Zusammengehörigkeit von Glauben und guten Werken bietet Luthers erst 1909 bekannt gewordener Entwurf zu einer Schrift de justificatione (1530; WA 30, 2, S. 657–676). Es heißt hier S. 659, 4 ff.: non est admittenda separatio justitiae fidei et operum, quasi sint duae diversae justitiae more sophistarum. sed est una justitia simplex fidei et operum, sicut ... anima et corpus unus homo. si enim separes, mox periit fides et opera remanent, hypocrisis dupliciter impia: si enim opera sunt (d. i. wirklich gute Werke), ex fide sunt et fiunt; si fides est (d. i. wirkliche fides), ipsa prodit et operatur

ist ein lebendig, schäftig, tätig, mächtig Ding um den Glauben, daß unmöglich ist, daß er nicht ohn Unterlaß sollte Gutes wirken. Er fraget auch nicht, ob gute Werke zu tun sind, sondern ehe man fraget, hat er sie getan und ist immer im Tun. Wer aber nicht solche Werke tut, der ist ein glaubloser Mensch, tappet und siehet um sich nach dem Glauben und guten Werken und weiß weder, was Glauben oder gute Werke seien, wäschet und schwatzet doch viel Wort vom Glauben und guten Werken. — Glaube ist eine lebendige, erwegene Zuversicht auf Gottes Gnade, so gewiß, daß er tausendmal darüber stürbe. Und solche Zuversicht und Erkenntnis göttlicher Gnade machet fröhlich, trotzig und lustig gegen Gott und alle Kreaturen, welchs der heilige Geist tut im Glauben. Daher der Mensch ohne Zwang willig und lustig wird, jedermann Gutes zu tun, jedermann zu dienen, allerlei zu leiden, Gott zu Liebe und Lob, der ihm solche Gnade erzeigt hat, also, daß unmöglich ist, Werk vom Glauben scheiden, ja so unmöglich, als Brennen und Leuchten vom Feuer mag geschieden werden [1]). Der scheinbare Widerspruch, der darin liegt, daß Glauben und „gute Werke" als untrennbar bezeichnet werden, während doch der Gläubige, zum mindesten Gott gegenüber [2]), guter Werke sich nicht bewußt werden soll und kann (oben S. 336), seinen Glauben also gleichsam von seinen Werken trennen muß, löst sich auf, wenn man bedenkt, daß die subjektive Betrachtung des Glaubens notwendigerweise anders steht, als die objektive, — gleichwie kindliche Unbefangenheit nicht wissen kann und darf, daß sie liebenswürdig ist [3]). — Hiermit

1) EA 63, 125; FC 626, 10—12. 2) Dem Nächsten gegenüber gilt in weitem Umfange das Gleiche (vgl. oben S. 337). Doch kann ein „törichtes" Sich-rühmen hier sittlichen Zwecken dienen (vgl. 2. Kor. 11, 16 ff.). Luther hat mehrfach dementsprechend gehandelt, sich darüber auch ausgesprochen. Aber die Symbole geben keine Veranlassung, darauf näher einzugehen. Über die Bedeutung der „guten Werke" für die Selbstbeurteilung vgl. außer oben S. 337 unten S. 345 bei Anm. 2. 3) Luther ist soweit gegangen, daß er schreiben konnte: qui credunt vere, non credunt se credere, sed tentantur et assidue laborant in fide alenda (de justific. WA 30, 2, S. 675, 32 f.); vgl. die Erwähnung auch der fides in der oben S. 336 f. Anm. 5 angeführten

hängt zusammen, daß (γ) die häufige Gleichsetzung der justificatio mit dem bloßen justum reputari für Luther notwendig war. Sie war notwendig, weil das justum reputari für den Glauben nicht nur das Grundlegende, sondern das Ganze ist. Sind doch, da die regeneratio hier auf Erden unfertig bleibt (oben Nr. 3b), auch unsere besten Werke nie ganz rein [1]). Dies letztere ist ein Grund dafür, daß das subjektive Absehen des Glaubens von den Werken und die objektive Betonung der untrennbaren Zusammengehörigkeit von Glauben und guten Werken sich nicht gegenseitig unmöglich machen. Ein zweiter Grund hierfür ist der, daß auch objektiv alle „guten" Werke nur deshalb gut sind, weil sie aus guter Gesinnung hervorgehen [2]), diese mundities cordis aber nichts anderes ist als der Glaube, die nuda fiducia misericordiae dei [3]). Die Werke stehen somit gar nicht selbständig neben dem Glauben. Die interior mundities wirkt in ihnen nach außen (foris) sich aus [4]). Die Gleichsetzung des justificari mit dem bloßen reputari entspricht dieser fundamentalen Bedeutung des Glaubens.

6. Nicht selbständiger neben dem Glauben steht die sittliche Betätigung des justificatus dann, wenn sie als mortificatio carnis sich darstellt. Zwar wird diese mortificatio carnis [5]) oder

Nachschrift an Brenz. — Luther unterscheidet die oben als „subjektive" und „objektive" bezeichneten Betrachtungsweisen als die „moralische" und die „theologische" (de justific. WA 30, 2 S. 664, 24—32).

1) Ap 120, 68; 121, 83 u. ö.; vgl. Luther, disput. Palladii, 1537, Drews S. 144: non est perfecta regeneratio, fit autem perfecta reputante deo. Wenn Luther nach diesen Worten sich auf das auch Ap 118, 51 zitierte Wort Augustins beruft: tum lex impletur, quando id, quod non fit, ignoscitur (retract I, 19, 3 MSL 32, 615: omnia mandata facta deputantur, quando quidquid non fit, ignoscitur), so hat er damit die nomistischen Voraussetzungen Augustins sich nicht angeeignet. Die reputatio divina war ihm (vgl. ob. u. disp. Pall. 141) das Ganze, nicht ein Surrogat für das, was an eignen Werken fehlt. 2) Vgl. oben S 330 bei Anm. 6. 3) Ap 93, 35 (Röm. 14, 23); KK 354, 4ff. (Wir sollen Gott fürchten und lieben, dass wir); Ap 117, 45; 135, 148; 146, 234; 149, 254 (placent propter fidem). — Noch deutlicher als im KK sagt Luther in dem „Sermon von guten Werken": In diesem Werk (d. i. dem alleredelsten guten Werk, dem Glauben) müssen alle Werke gahn und ihrer Gutheit Einfluss gleichwie ein Lehen von ihm empfangen (EA 16², 124 = WA 6, 204, 31 = 9, 230, 4). 4) Vgl. das „foris" AC XXVII, 49 S. 61; Ap 137, 163. 5) Ap 191, 34.

concupiscentiae [1]) oder der mali affectus [2]) und das ihr entsprechende creare novos motus [3]) oder inferre novos spirituales motus [4]) mehrfach im besondern auf den hl. Geist zurückgeführt [5]). Allein das ist wiederum (vgl. Nr. 4 c) nur eine der Herleitung aus der fides nicht widersprechende, an die hl. Schrift und an die Tradition anknüpfende Hervorhebung des göttlichen Faktors, der die fides und in der fides wirkt [6]). Die Zurückführung auf den hl. Geist stellt also die mortificatio nicht neben die fides [7]). Inhaltlich aber hat die mortificatio, obgleich in der Empfehlung freiwilliger castigationes carnis [8]) neben den in Kreuz und Leiden von Gott uns zugewiesenen [9]) unfraglich katholische Anschauungen bei Luther und Melanchthon noch nachwirken [10]), ihren Zweck nicht mehr, wie oft in der katholischen Frömmigkeit, in sich selbst, sondern in der Herausbildung der novi spirituales motus, die an die Stelle der mali affectus treten sollen; und bei diesen novi spirituales motus ist schließlich an nichts andres als an timor und fiducia erga deum gedacht [11]). Näherem Zusehen offenbart sich das selbst da, wo der Schein zunächst ein andrer ist. Wenn es z. B. in der Apologie heißt, die mortificationis exercitia müsse man auf sich nehmen, ut coërceant

1) Ap 83, 35. 2) Ap 118, 49. 3) Ap 83, 35. 4) Ap 118, 49. 5) Ap 83, 35; 118, 49; ASL 318, 40. 6) Dasselbe mortificare concupiscentiam, das Ap 83, 35 dem spiritus sanctus datus per baptismum zugeschrieben ist, wird Ap 95, 45 auf die fides zurückgeführt; dasselbe luctari wird Ap 118, 49 vom hl. Geiste, Ap 172, 37 von der fides ausgesagt; dieselben spirituales motus werden hier (Ap 83, 35; 118, 49) von dem hl. Geiste, dort (Ap 109, 4) aus dem Glauben hergeleitet. Vgl. Luther, disput. de veste nuptiali, 1537, Drews S. 224: nos ... dicimus, quod fides sit forma et actus primus ipsius spiritus sancti operatione, et quod ipsa fides sit operosum quiddam. 7) ASL 319, 42 braucht Luther Geist der Vergebung und Geist und Glauben als synonym. 8) Ap 191, 34; 214, 46. 9) AC XXVI, 31 f., S. 57; Ap 213, 45. 10) Zumeist nur im Ausdruck oder in bewußter Anknüpfung an die herkömmliche, an sich nicht tadelnswerte Sitte (vgl. KK 366, 10: Fasten und leiblich sich bereiten, ist wohl eine feine äusserliche Zucht). Auch Ap 242, 40 liegt ein materialer Einfluß asketischen Denkens kaum vor; denn es handelt sich hier um Schriftworte, deren zeitlich und individuell beschränkte Bedeutung nicht verkannt sein wird (vgl. Ap 281, 45—50). 11) Vgl. Ap 109, 4.

carnem, ne saturitas obruat nos et reddat nos securos et otiosos [1]), so ist hier das coërcere carnem als Gegenmittel gegen securitas und otiositas, d. h., wie ein Blick auf das oben (S. 309, bei Anm. 7) Ausgeführte zeigt, als ein Angehen gegen Hindernisse des Glaubens gewürdigt. Die mortificationes carnis sind daher nicht nur da, wo es unmittelbar einleuchtet — wie z. B. wenn auferlegte Leiden getragen werden müssen [2]) —, sondern auch da, wo modernes Denken von Herausbildung einer vom Glauben unterscheidbaren „sittlichen Gesinnung" reden würde [3]), letztlich exercitia timoris et fidei [4]), Erweisungen der Selbstbehauptung des Glaubens gegenüber den im „alten Adam" liegenden Hemmnissen: fides paullatim crescit et per omnem vitam luctatur cum peccato, ut vincat peccatum et mortem [5]). — Dies alles darf nicht unter das Urteil gestellt werden, die Reformatoren hätten „die relative Selbständigkeit des sittlichen Verhaltens verkannt". Es muß zwar zugegeben werden, daß sie die Bedeutung der durch das menschliche Handeln — mehrfach freilich durch sittlich sehr angreifbares — geschaffenen Kulturwerte nur sehr unvollkommen erkannt haben. Aber die unselbständige Stellung der „opera" neben der fides ist kein Verkennen der selbständigen Bedeutung des sittlichen Verhaltens. Sie erklärt sich vielmehr daraus, daß Luther bewußt und grundsätzlich das Sittliche in das Religiöse so aufgenommen hat, daß dessen Selbständigkeit aufgehoben ist [6]). Und das schloß wahrlich keine Benachteiligung des Sittlichen in sich. Denn für die wahrhaft sittliches Verhalten überhaupt erst ermöglichende Reinheit der Gesinnung, ihr Freisein von Lohnsucht, Tugendstolz, Eitelkeit u. dergl., ist die durch keinen „kategorischen Imperativ" herstellbare Bürgschaft dadurch geschaffen, daß das sittliche Leben aus dem Glauben hergeleitet wird, der letzlich nuda fiducia miseri-

1) Ap 214, 47. 2) AC XXVI, 32, S. 57; Ap 213, 45. 3) Ap 242, 35. 4) Ap 213, 45. 5) Ap 172, 37. 6) Vgl. Luther, de libertate, EA var. arg. 4, 239 = WA 7, 62, 18 ff.: dum bonus aut malus quisquam efficitur, non hoc ab operibus, sed a fide vel ab incredulitate oritur . . . Matth. 12, 33 . . .; non enim personam bonam (vgl. oben S. 330 f., Anm. 6) facit nisi fides, nec malam nisi incredulitas.

cordiae dei ist. — Und eben dies Untergehen der vermeintlichen Selbständigkeit des sittlichen Verhaltens im religiösen, in der fides, ist in unserm Zusammenhange das Wichtige. Es zeigt, daß die mit der justificatio gegebene regeneratio, die in der perpetua mortificatio vetustatis sich weiter durchsetzt [1]), einbezogen ist in den Glauben, dessen Fundament das justum reputari ist. — Es ist daher die Gedankenreihe, in deren Mittelpunkt die mortificatio veteris hominis steht, nur eine negative Ergänzung zu dem in Nr. 5 bereits Erörterten, ja, weil kein „gutes" Werk ohne eine, sei es vorhergehende, sei es eben durch das Tun des Guten sich vollziehende mortificatio vetustatis zustande kommt, nur ein negativer Titel für dasjenige, von dem dort schon die Rede war. Luther hat auch vielfach die sittliche Aufgabe des justificatus überhaupt nur unter diesen Titel gestellt [2]).

7 a. Von hier aus kann nun endlich auch deutlich werden, inwieweit nach Luther — und Entsprechendes findet sich neben Andersartigem auch in den Melanchthonischen Schriften des Konkordienbuches — trotz des justificari sola fide dennoch von einer necessitas bonorum operum gesprochen werden kann. — Opera habent suam necessitatem, sagt Luther einmal bei einer Disputation [3]). Er hat, um spätere Termini zu gebrauchen, diese necessitas nicht nur im Sinne der auch in den Symbolen gelehrten necessitas consequentiae [4]), mandati [5]) und — denn fides non stat cum peccato mortali [6]) — retinendae fidei [7]) verstanden, sondern deutlicher, als die Symbole [8]), auch die necessitas praesentiae bonorum operum in justificatione behauptet [9]). Er hat ferner natürlich auch die gleichfalls in den

1) Ap 195, 51; vgl. Nr. 3 a, 2) Vgl. unten III, 3 a u. 3 c, S. 355 ff. u. S. 361 ff. 3) Drews S. 126. 4) AC XX, 29, S. 46; Ap 130, 29 (parere); vgl. Luther z. B. Disputationen ed Drews S. 232. 5) AC VI, 1, S. 40; Ap 120, 68; GK 443, 311 u. ö. 6) Ap 98, 64; ASL 319, 43. 7) Ap 112, 22; 124, 99; 222, 90; ASL 319, 43. 8) Hier ist sie, wenn man von dem oben S. 340 abgedruckten Lutherzitat der FC absieht, nur indirekt in den oben in Nr. 3 a und 4 abc wiedergegebenen Gedanken ausgesprochen. 9) Die präziseste, im Majoritischen Streit oft zitierte und (vgl. Schlüsselburg, Catal. haer. VII, 183) auch von den Anti-

Symbolen ausgesprochene Wahrheit anerkannt, daß die Werke testimonia fidei seien [1]); ja er hat gelegentlich sich nicht gescheut, dies Zeugnis auch für den Gläubigen selbst gelten zu lassen [2]). Auch die von der Augustana und Apologie — ohne Anwendung dieses Terminus — gelehrte necessitas debiti [3]) hat er dem Sinne nach, namentlich in erbaulich-mahnender Rede, nicht selten selbst vertreten [4]). Doch, sobald er als Theologe sprach, wünschte er die Begriffe debitum und debere in diesem Zusammenhange

majoristen als Lutherwort anerkannte Formulierung: „fides sola justificat, sed nunquam est sola" stammt ihren beiden Hälften nach — als Ganzes habe ich sie nicht auffinden können — aus einer Ausführung der Genesisvorlesung (EA exeg. 3, 304 u. 305 = WA 42, 566, 14 u. 35). Ähnlich heißt es im Galaterkommentar von 1535: fides perpetuo justificat et vivificat, et tamen non manet sola, i. e. otiosa (EA Gal. 2, 7 = WA 40, 1, 427, 11 f.; vgl. ebenda 426, 11 den fast ganz gleichen Wortlaut der Vorlesungsnachschrift). Verwandte Lutherstellen nennt Schlüsselburg VII, 855. Die in der FC 619, 41 zitierte, gleichfalls ganz ähnliche Lutherstelle ist in der zitierten Form m. E. ein Apokryphon. Denn das Lutherwort, das tatsächlich angeführt ist (in Gen. 22, 88, WA 43, 255, 38 f. = EA exeg. 5, 268 f.), bietet das Zitat nur bis quae apprehendit benedictionem. Die noch folgenden Worte: sine operibus, et tamen nunquam est sola finden sich weder hier noch in dem Kontexte. Aus den Disputationen zitiere ich: nos loquimur, quod justificatio fiat sine operibus, non quod fides sit sine operibus, nam illa, quae caret fructu, non est efficax, sed ficta fides (Drews S. 56) und: opposita non possunt simul esse eodem respectu ..., sed secundum diversum respectum bene possunt simul esse (S. 41). Wie unabtrennbar der Gedanke der praesentia bonorum operum in justificatione von Luthers Denken ist, zeigt allein schon die oben S. 340 zitierte Stelle der Römerbriefvorrede. Gegen falsche Schlußfolgerungen hat Luther sich oft mit einem Scherz verwahrt: multa sunt necessaria, quae non causant ..., homo peccator, si volet salvari, necesse est, ut adsit, quemadmodum ille ait: „oportet me etiam adesse, si debeo suspendi" (Drews S. 47; vgl. S. 122, 376 u. ö. und disput. Philippi EA 58, 346).

1) Ap 119, 63; 130, 125: Luther nennt (de justific. WA 30, 2, S. 659, 34 f.) die opera die justitia passiva fidei; vgl. Loofs, Articulus S. 401 und unten S. 347 Anm. 7. 2) disput. de veste nupt., 1537, Drews S. 194: opera certificant nos et testantur coram hominibus et fratribus et etiam coram nobis ipsis, quod vere credimus (vgl. S. 214 u. S. 230). 3) AC VI, 1, S. 40; Ap 100, 74; 121, 82; 123, 93 u. ö. 4) In de libertate, EA var. arg. 4, 251 = WA 7, 70, 17 f. hat er selbst gesagt: licet opera abesse neque possint neque debeant.

vermieden zu sehen, weil sie ihm „gesetzlich“ klangen, auf eine Lohnordnung zwischen Gott und den Menschen hinzuweisen schienen [1]).

7 b. Vollends zuwider war ihm die im Sinne der necessitas meriti deutbare These, daß gute Werke ad salutem necessaria seien [2]). Ja, er hat gelegentlich von „unseren Werken“ gesagt, sie seien schädlich zur Seligkeit und dem Reiche Gottes [3]). Doch galt sein Unwille über die Behauptung der Heilsnotwendigkeit der guten Werke, wie zumeist der Zusammenhang deutlich zeigt, im Grunde nur der Werkgerechtigkeit derjenigen, die gar große Werke tun, darauf sie hoffen selig mit zu werden [4]. Opera bona ... noxia sunt, si quis per ea praesumat justificari, sagt er unmißverständlicher [5]). Auch in den Melanchthonischen Schriften des Konkordienbuches kommt die Formel, gute Werke seien nötig zur Seligkeit, obwohl schon die Apologie dieser These nahe gewesen ist, dennoch nicht vor. Wohl aber klingen auch hier die Gedanken wider, die Luther zur Ablehnung der These bewogen. Die salus, auch im Sinne der vita aeterna [6]),

1) Seiner eigentlichen Stimmung entspricht, was er 1536 Melanchthon sagte: summa, credentes sunt nova creatura, nova arbor; ideo istae phrases legales non pertinent huc, scilicet fidelis debet bona opera facere, sicut non recte dicitur „sol debet lucere“, „arbor bona debet bonos fructus ferre“, „tres et septem debent esse decem“ (EA 58, 354; vgl. disput. Pall, 1537, thes. 21 u. 22, EA var. arg. 4, 396, Drews S. 116. 2) Luther hat zwar, wenn die Überlieferung richtig ist (?), gelegentlich zugegeben, daß propter hypocritas dicendum est, quod bona opera sint etiam ad salutem necessaria (disp. de justif., 1536, Drews S. 47). Allein seine eigentliche Meinung ist jedenfalls die in der disputatio Palladii von ihm ausgesprochene: dudum optavi et vellem prorsus jam abolitas esse istas voces (nämlich: opera necessaria ad salutem u. dergl.) in theologia. nam „facere“, „operari“ et „necessarium esse ad salutem“ statim includunt meritum et debitum, quod non est ferendum. proinde moneo, ut ab ejusmodi vocibus abstineatis (Drews S. 159; vgl. S. 156). 3) Predigt 24. 10. 1522, WA 10, 3, S. 374, 1 f. = EA 16², 465. 4) a. a. O. S. 373, 37 f. 5) De libertate EA var. arg. 4, 234 = WA 7, 59, 22 f.; deutsch Nr. 19, EA 27, 188 = WA 7, 29, 33 f. — Weitere Stellen über „die Schädlichkeit der guten Werke“ bei Luther hat K. Thieme, ThLBl 1908, Sp. 42 f. zusammengestellt. 6) Im Sinn von salvari ist salus = justificari, vgl. Eph. 2, 8.

erschien dem Lutherschen Denken von dem justificari unabtrennbar: Wo Vergebung der Sünden ist, da ist Leben und Seligkeit [1]). Der Gerechtfertigte weiß, daß er ein Kind Gottes und Miterbe Christi geworden ist [2]); und nur fide, d. i. nuda fiducia misericordiae dei, also sola fide, kann er des ewigen Lebens gewiß sein [3]). Das „vita aeterna ex fide" schien Lutherschem Denken deshalb [4]) mit dem justificari ex fide auf einer Ebene zu stehen [5]) und mit ihm gegeben zu sein [6]). Mit den Schriftaussagen über das Gericht nach den Werken fand man sich dabei mit der Erwägung ab, daß die Schrift simul complectitur justitiam cordis (d. i. die fides, die nuda fiducia misericordiae ist) cum fructibus et saepe fructus nominat, ut ab imperitis magis intelligatur, et ut significet requiri novam vitam et regenerationem, non hypocrisin [7]). Und was die Schrift vom „Lohn" des ewigen Lebens sagt, das wird, soweit es nicht als mahnende Form der promissio vitae aeternae gedeutet werden kann [8]), darauf bezogen, daß die opera, wie sie verschiedene irdische Belohnungen erlangen, so auch ein verschiedenes Maß der ewigen Herrlichkeit bedingen würden [9]).

8. Die letzterwähnten Vorstellungen mögen an sich und in

---

1) KK 365, 6; Ap 105, 100; 215, 54. 2) Vgl. oben S. 323 bei Anm. 4. 3) Ap 141, 199; 144 deutsch, Z. 7. 4) Vgl. disp. Pall., Drews S. 156: habemus salutem in spe et tendimus ad revelationem. 5) Sehr oft werden justificatio (oder justitia) und vita aeterna verbunden, z. B. Ap 87, 5; 139, 176; 141, 199; 171, 29. 6) Ap 141, 199; 277, 32. 7) Ap 149, 253; vgl. 148, 244. Luther spricht von fides incarnata (EA Gal. 1, 381 ff. = WA 40, 1, 414 ff. u. ö.) und will (a. a. O.) die regulae de communicatione idiomatum bei Stellen wie Matth. 19, 17 benutzt wissen. Den gleichen Gedanken drückt de justific., WA 30, 2 S. 659, 17, aus: fides ceu crassescit opere et fit palpabilis. Charakteristisch ist an der zuerst angeführten Stelle (EA Gal. 1, 384; WA 40, 1, S. 417, 13 f.) der Satz: omnia sunt fidei, quae operibus tribuuntur. 8) Ap 147, 241. 9) Ap 146, 234; 148, 246. So auch Luther, Matthäuspredigten 1530, EA 43, 366 ff. = WA 32, 543 f. Dabei scheint seine Stellung zu dem Begriff des praemium accidentale eine unsichere zu sein: in den Matthäuspredigten verwirft er ihn (a. a. O. S. 361 = 539, 21), Melanchthon gegenüber hat er, wenn die Überlieferung richtig ist, von den Werken gesagt; accidentaliter glorificabunt personam praemiis certis (EA 58, 354).

ihrem Verhältnis zur hl. Schrift recht angreifbar sein, — das aber zeigen sie, wie völlig nach Luthers Gedanken trotz der unlöslichen Zusammengehörigkeit von Glauben und Werken, von justificatio und regeneratio, dennoch das justificari nur an die nuda fiducia misericordiae dei geknüpft wird. Das ist der Sinn des sola fide justificamur. Zugleich sind diese Gedanken über die vita aeterna ex fide, weil sie im Grunde nichts anderes bezwecken, als die Grundlage des spes vitae aeternae aufzuweisen, ein besonders deutlicher Beweis dafür, daß es bei der reformatorischen Rechtfertigungslehre nicht um eine objektive Theorie über das göttliche justificare sich handelt, sondern um eine Darlegung der Gedanken und Erfahrungen, die das justificari einschließt. Dem Passiv justificari und dem sachlich gleichbedeutenden „fides justificat" begegnet man auch überall, wo Luther und die ältern Symbole von der Rechtfertigung sprechen, unendlich viel häufiger als dem göttlichen justificare. Es verrät sich darin, daß die evangelische Rechtfertigungs-„lehre" nicht als Korrektur einer katholischen Lehre entstanden ist, sondern als die Luther geschenkte Antwort auf die praktische Frage: O wenn willtu einmal fromm werden und genugtun, daß du einen gnädigen Gott kriegest [1]).

III.

1a [2]). Bei der Darstellung der Rechtfertigungslehre im vorigen Abschnitt sind aus der Apologie nicht nur Stellen aus den zum

1) Predigt 1. Febr. 1534 (EA 19², 152 = WA 37, 661, 23 f.; vgl. ebenda 274, 15). 2) A. Ritschl, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, 3 Bde., Bonn 1870—74, 2 Aufl. 1882—83, 3. Aufl. 1888—89. — G. Kawerau, Johann Agricola, Berlin 1881. — W. Herrmann, Die Buße des evangelischen Christen (ZThK I, 1891, S. 28—81). — R. A. Lipsius, Luthers Lehre von der Buße, Braunschweig 1892. — K. Thieme, Die sittliche Triebkraft des Glaubens. Eine Untersuchung zu Luthers Theologie, Leipzig 1895. — A Galley, Die Bußlehre Luthers und ihre Darstellung in neuester Zeit, Gütersloh 1900. — Luthers Sermo de poenitentia, herausgeg. von E. F. Fischer, Leipzig 1906. — H. Mandel, Die scholastische Rechtfertigungslehre, ihre Bedeutung für Luthers Entwicklung, ihr Grundproblem und dessen Lösung durch Luther, Leipzig 1906. — W. Braun, Die Bedeutung der Konkupiszenz in Luthers Leben und Lehre, Berlin 1908.

vierten Artikel der Augustana (de justificatione) gehörigen Artikeln II (de justificatione) und III (de dilectione et impletione legis) verwendet worden, sondern auch solche, die aus dem den zwölften Artikel der Augustana (de poenitentia) verteidigenden Artikel V (de poenitentia) stammen. Die beiden genannten Abschnitte der Apologie, Artikel II und III und Artikel V, sind in der Tat in mancher Hinsicht Dubletten. Melanchthon hat das selbst empfunden. Denn er sagt in dem Artikel de poenitentia: cum supra de justificatione de eadem re satis dictum videatur, hic breviores erimus [1]). Wenn er dann fortfährt: sunt enim loci maxime cognati doctrina poenitentiae et doctrina justificationis, so gilt das, obwohl Melanchthon nicht so gesagt hätte, wenn es nicht auch für seine Auffassung der Sache stimmte, zunächst von der herkömmlichen Lehre. Und für diese an erster Stelle ist Melanchthons Bemerkung zutreffend. Denn die katholische Rechtfertigungslehre gab und gibt in abstracto über dasselbe Wirken der gratia sanctificans (oder gratum faciens) Auskunft, das in concreto bei der Buße und — auch dies Sakrament muß hier herangezogen werden — bei der Taufe in die Erscheinung tritt. Mit einem kurzen Rückweis auf diese katholische Lehre zu beginnen, empfiehlt sich. — Die katholische Rechtfertigungslehre setzt gemäß der allgemeinen Gnadenlehre von der ihrem Wesen nach als übernatürliche göttliche Kraft (als „Übernatur") verstandenen gratia voraus, daß sie dem Menschen, dem sie infusione (Röm. 5, 5) gegeben wird, als von nun an ihn bestimmender habitus so innewohnt, daß sie den von der vorbereitenden Gnade gewirkten Glauben (das credere verum esse, quod docet ecclesia) und die Hoffnung durch die in und mit ihr gegebene, zur Aktivität im Guten treibende Liebe zu Gott vollendet. Sie lehrt dann von dieser deshalb als gratia habitualis gekennzeichneten Gnade, daß durch ihre „Eingießung" dem Sünder nicht nur remissio peccatorum, sondern eine innere Erneuerung und Heiligung, ein wirkliches justum effici, zuteil wird, sodaß er nun als justus unter steter Mitwirkung der Gnade

1) Ap 176, 59.

wirklich gute Werke tun, augmenta gratiae (ein augeri der in ihm gesetzten justitia, ein volleres justificari) und das ewige Leben sich verdienen kann. — Diese gratia, von der die Rechtfertigungslehre das Ebengesagte feststellt, wird nach der doctrina de sacramento baptismi erstmalig in der Taufe gegeben und wirkt in ihr außer der die concupiscentia nur als fomes peccati noch bestehen lassenden Tilgung der Erbsünde und der Vergebung aller etwa vorhandenen Tatsünden die [erste] justificatio oder die regeneratio. Die Bußlehre ergänzt dies dahin, daß die gratia, so oft der in der Taufe Gerechtfertigte und Wiedergeborene durch eine Todsünde den Gnadenstand verloren hat, wiederholentlich „eingegossen" werden kann durch das Bußsakrament (oder — unter dessen virtueller Vorwegnahme — infolge eines votum poenitentiae). Die gratia wirkt dann an den contritis und confessis durch die absolutio die Wiederherstellung des verlornen Gnadenstandes (ein erneutes justificari) und damit zwar keine eigentliche zweite regeneratio — der Begriff der Wiedergeburt widerspricht einer Wiederholung —, aber doch eine vivificatio des dem Tode verfallenen neuen Lebens und damit ein Wiederaufleben (quoad meritum) der früher im Gnadenstande getanen guten Werke (der sog. opera mortificata). Doch hat der so wieder Rehabilitierte durch Satisfaktionen noch die zeitlichen Strafen seiner Sünden abzulösen.

1 b. Die evangelischen Rechtfertigungsgedanken waren nun freilich weder im Gegensatz zur katholischen Rechtfertigungslehre, noch im Gegensatz zur herkömmlichen doctrina de baptismo oder de poenitentia entstanden. Sie waren (vgl. II, 8 a. E.) bei Luther ursprünglich nichts anderes als eine aus seinem neuen Verständnis der Gnade Gottes erwachsene Ausmünzung des „Evangeliums" zur Tröstung geängsteter christlicher Gewissen, eine Unterweisung heilsbegieriger Christen zur richtigen Auffassung ihres Verhältnisses zu dem heiligen, aber gnädigen Gott, also eine praktische Anleitung zur christlichen Selbstbeurteilung in der angegebenen Hinsicht. Und noch heute ist es für ein rechtes Verständnis der „Rechtfertigung durch den Glauben" von fundamentaler Bedeutung, es scharf ins Auge zu fassen, daß es sich

bei der Rechtfertigungslehre zunächst nicht um eine Theorie, eine „Lehre", über ein vergangenes oder zukünftiges Tun Gottes handelt, sei es bei der Taufe oder bei der „Bekehrung", bei der Beichte oder beim Endgericht, sondern um die gegenwärtig und jeder Zeit für den Christen wichtige praktische Frage, worauf er seine Geltung vor Gott, sein „Bestehenkönnen" vor ihm (die fiducia standi coram deo, wie Luther 1516 einmal sagt [1]), gründen, wie er Gott wohlgefällig werden, Ruhe im Gewissen [2], und Frieden im Herzen erlangen kann. Aber Luthers neue Antwort auf diese ihm in der mönchischen Frömmigkeitspraxis zur Folter gewordene Frage stand in tatsächlichem Gegensatz sowohl zur herkömmlichen Rechtfertigungslehre wie zur Lehre von Taufe und Buße. Das neue Verständnis von gratia (= favor = misericordia peccata condonans) und fides (vgl. oben I) — und dies beides war das eigentlich Neue — mußte in all jenen drei „Lehren" an einzelnem Anstoß nehmen, zu Umdeutungen und Abänderungen sich veranlaßt sehen. Bei welcher der drei „Lehren" Luther zuerst der Notwendigkeit eines Widerspruchs sich bewußt geworden ist, wissen wir nicht. Denn daß seine öffentliche Kritik in den 95 Thesen vom 31. Oktober 1517 zuerst den Ablaß und die Bußlehre angriff, während die „Rechtfertigung" und die Auflehre in den Thesen gar nicht erwähnt werden, beweist nichts. Lange vorher schon hatte in Luthers akademischer Tätigkeit ein Gegensatz zum Überlieferten an allen drei Punkten sich bemerkbar gemacht. Doch scheint dabei die Auflehre später, als die beiden andern, in seinen Gesichtskreis getreten zu sein. Den beiden andern „Lehren" gegenüber ist auch mit innern Gründen nicht entscheidend zu argumentieren. Denn das „Frommwerden", das Geschicktwerden zu wirklich guten Werken, auf das in der katholischen Rechtfertigungslehre der Begriff des justificari vornehmlich hinweist, ist für Luther früh ebenso wichtig gewesen, wie der in der Bußlehre und mehr noch

1) Brief an Spenlein vom 8. 4. 1516, Enders I, 29, 28. 2) Vgl. das „ad conscientiae quietem pervenire" in dem eben zitierten Briefe (S. 29, 45) und den in der Apologie überaus häufigen Hinweis auf den Trost, den die rechte Lehre von der Rechtfertigung den perterritae conscientiae bringt.

in der Bußpraxis bei dem Verlangen nach dem justificari hervortretende Wunsch, einen gnädigen Gott zu kriegen. Luther hatte, ehe ihm seine neue Erkenntnis aufgegangen war, zunächst nach dem ersteren getrachtet, um dadurch das zweite zu erreichen. Dann lernte er, daß das Umgekehrte das Richtige sei. Aber das erstere ist dadurch seinem Interesse nicht entrückt. Ja, auffällig stark wird es in den ersten Jahren seiner reformatorischen Schriftstellerei betont. Daß wir durch Gottes Gnade gerecht werden müssen, um gerecht handeln zu können (vgl. Matth. 7, 17 f.): dieser These begegnet man bei ihm immer wieder. — Doch gleichviel, wo der Widerspruch zuerst einsetzte, er hat sich bei Luther und seinen Gesinnungsgenossen sowohl gegenüber der doctrina de justificatione, wie gegenüber der doctrina de baptismo und der doctrina de poenitentia geltend gemacht. Und allen drei „Lehren" gegenüber wurzelte der Widerspruch in den gleichen, aus dem neuen Verständnis von gratia und fides sich ergebenden evangelischen Grundgedanken. So blieben die zwei, bzw. drei loci — de justificatione, de baptismo und de poenitentia —, auch auf Lutherschem Reformationsgebiet loci maxime cognati: allen dreien gegenüber kamen die neuen Rechtfertigungsgedanken zum Ausdruck. Allen dreien gegenüber wird daher deren Eigentümlichkeit erkennbar, jedesmal unter einem etwas andern Gesichtspunkt.

2a. An der Tauflehre pflegt das selten dargetan zu werden. Und doch offenbart sich gerade hier [1]) in charakteristischer Weise die Eigenart der evangelischen Rechtfertigungslehre im Unterschied von der katholischen. Gemeinsame Lehre ist, daß, wer da glaubet und getauft wird, das justificari oder regenerari erfährt [2]); das spezifisch Evangelische zeigt sich in der Forderung der fides

1) Von den Schwierigkeiten, welche die Kindertaufe bietet, sehe ich hier ab. 2) Daß die im Glauben empfangene Taufe die regeneratio wirkt, ist im Anschluß an Tit. 3, 5 und Joh. 3, 5 in den Symbolen oft gesagt (AC II, 2; Ap 92, 31; KK 362, 10 u. ö.). Das justificari wird nur „zufällig" in diesem Zusammenhange nicht erwähnt; vorausgesetzt ist sein Eintreten für den gläubigen baptizatus mehrfach (vgl. AC XIII, 3; Ap 116, 41: prima gratia; KK 361, 6).

[specialis] [1]) und in dem Verständnis der gratia. Ersteres bedarf hier keiner weiteren Darlegung; es folgt mit Notwendigkeit daraus, daß im Sakrament die promissio remissionis angeboten wird [2]). Letzteres tritt in zwiefacher, entgegengesetzter Hinsicht hervor. Einerseits nämlich in der von der Augustana freilich nicht erwähnten, aber von der Apologie ausdrücklich verteidigten [3]) und von den Lutherschen Schmalkaldischen Artikeln [4]) und den Katechismen [5]) natürlich vorausgesetzten Lutherschen These [6]), daß die nach der Taufe noch bleibende concupiscentia nicht bloß ein nicht mehr unter den Begriff der „Sünde" fallender fomes peccati, nicht ein ἀδιάφορον [7]), sondern wirkliche Sünde sei, auch die Getauften also die Erbsünde noch haben [8]) Andrerseits in der Polemik gegen die katholische Anschauung, daß für die aus der Taufgnade Herausgefallenen die Buße (das Bußsakrament) die secunda tabula post naufragium sei [9]), die rettende Planke, damit wir müssen ausschwimmen und überkommen, nachdem das Schiff gebrochen ist, darein wir treten und überfahren, wenn wir in die Christenheit kommen [10]). Das Schiff (d. i. die Taufe) zerbricht nicht, sagt Luther im Großen Katechismus [11]). Es bleibt die Taufe immerdar stehen; und ob gleich jemand davon fällt, so haben wir doch immer einen Zugang dazu [12]). Dieser reditus ad baptismum [13]) ist die Buße, d. h. daß man den alten Menschen mit Ernst angreife und in ein neues Leben trete [14]). Also ist die Buße nichts anderes denn ein Wiedergang und Zutreten zur Taufe, daß man das wieder holet und treibet, so man zuvor angefangen und doch davon gelassen hat [15]).

---

1) Ap 204, 20; KK 362, 8; GK 490, 33 f. Luther sagt deshalb in de captivitate von der Taufe: non sacramentum, sed fides sacramenti justificat (EA var. arg. 5, 63 = WA 6, 532, 29). 2) Vgl. oben I, 2a, S. 309. 3) 83, 35—45. 4) 319, 43. 5) KK 362, 12; GK 458, 54. 6) Sie gehörte zu den von der Bulle Leos X. verurteilten (EA var. arg. 4, 272, 2 u 3); und Luther hatte sie in der assertio omnium articulorum per bullam damnatorum (1520) entschieden festgehalten (EA var. arg. 5, 169 ff. = WA 7, 103 ff.). 7) Ap 84, 41. Über die katholische Lehre s. Loofs, Symbolik I, § 55, 1b. 8) ASL 319, 43. 9) Vgl. oben S. 350 u. Loofs, Symbolik I, 335 bei Anm. 4. 10) GK 497, 81. 11) GK 497, 82. 12) GK 497, 77. 13) KG 497, 79. 14) GK 497, 75. 15) GK 497, 79.

2b. Die Konfutatoren haben in der erſten Geſtalt der Konfutatio die Theſe vom Bleiben der Erbſünde nach der Taufe als ein evacuare efficaciam et virtutem baptismi kennzeichnen zu können gemeint [1]), und wie anſtößig dieſe Theſe vom ſündlichen Charakter der concupiscentia römiſchem Denken iſt, zeigt die grundlos ſchmutzige Deutung, die Denifle ihr in ſeinem „Luther“ gegeben hat. — Liegt wirklich eine evacuatio baptismi hier vor? — Nur eine heilſame „Entleerung“ des Begriffs der gratia von dem Magiſchen, das ihm im Katholizismus anhaftet! Nach katholiſcher Lehre wird in der Taufe unter dem Einfluß der gratia infusa die Erbſünde getilgt bis auf den von der concupiscentia zurückbleibenden fomes peccati, der nicht mehr „Sünde“ iſt. Wie das zugehen ſoll, iſt — ich ſage nicht „unbegreiflich“ (denn Gottes Wirken iſt oft unbegreiflich), aber — unvorſtellbar wie alles magiſche Wirken. Der evangeliſchen Anſchauung iſt die justificatio kein hyperphyſiſch-magiſcher Akt: ſie ändert — in pſychologiſch verſtändlicher Weiſe — das Verhältnis des Sünders zu Gott und gibt ihm einen Zugang zu Gottes Gnade, der ſtets ihm offen bleibt, — auch dann, wenn er zeitweiſe in Unglauben und grobe Sünde [2]) geraten, in neu ſich aufraffendem Glauben neu ihn wieder ſucht [3]). Aber das peccatum (die Erbſünde) des baptizatus (justificatus) verſchwindet nicht magiſch mit einem Male. Die Schuld, die der Menſch infolge ſeines peccatum hatte, wird getilgt, und die Macht der Sünde wird in der fortſchreitenden Heiligung — im Fortſchritt der justificatio könnte man auch ſagen (vgl. § II, 3b) [4]) — immer mehr gebrochen; aber was vom „alten Adam“ jeweilig noch vorhanden iſt, bleibt Sünde, die den Menſchen ſchuldig macht.

1) Ed. Ficker S. 9. Die definitive Geſtalt (CR 27, 88) hat ſich mit dem „rejicitur“ begnügt, ohne eine weitere Begründung hinzuzufügen. 2) Vgl. Ap 98, 64; ASL 319, 43. 3) Vgl. Luther de captivitate: hanc sententiam ego libentissime sequor, quod sit plenissimum solacii et efficax fidei adjutorium, nosse se esse baptizatum (EA var. arg. 5, 61 = WA 6, 531, 7ff.; vgl. GK 498, 84—86). 4) Vgl. Luther de captivitate: significat itaque baptismus duo, mortem et resurrectionem, hoc est plenariam consummatamque justificationem (l. c. 65 = 534, 3f.).

3a. Der herkömmlichen Bußlehre und Bußpraxis setzte Luther außer dem eben erwähnen Protest gegen die Annahme, daß das Bußsakrament die Wiederherstellung der Taufgnade bedeute, in seiner früheren Zeit (vgl. 3c) zwei auseinanderzuhaltende Gedankenreihen entgegen. Erstens (α) entwickelte er im Gegensatz zur katholischen Lehre von der contritio und attritio die hier nicht näher darzulegenden Gedanken von dem conteri lege, dem dann das vivificari evangelio folgen soll. Ihm lag dabei daran, zu betonen, daß der Mensch bei diesem conteri lege nichts tue, sondern nur etwas leide; und als „Buße" bezeichnete er diese contritio passiva mit verschwindenden Ausnahmen [1]) nicht. Zweitens (β) führte er, teils im Gegensatz zu der als menschliches „Bußetun" gedachten contritio der herkömmlichen Lehre [2]), teils im Gegensatz zu der von den Absolvierten geforderten satisfactio (der „Buße" im ursprünglichen Sinne des Wortes), aus, daß die rechte Buße, das μετανοεῖν und die von ihm unabtrennbare mortificatio veteris hominis, also das alium fieri, die vera contritio (activa), wie er auch sagt, nicht aus dem Gesetze, nicht aus der detestatio peccati, sondern aus dem Glauben, aus der Liebe zur Gerechtigkeit stamme und daher nur dem Gläubigen möglich sei [3]). Dabei verknüpfte er diese mit dem oben (in II, 6) über die mortificatio Gesagten sich deckende Gedankenreihe gern mit der Taufe (vgl. oben Nr. 2a). Er konnte auch geradezu von der „Taufe oder Buße" reden [4]). — Diese durch die erste

1) Z. B. disput. de bapt., 1520, thes. 1 u. 4, EA var. arg. 4, 341 f. = WA 6, 473; Gutachten Luthers, Bugenhagens und Melanchthons vom 3. August 1524, EA 53, 250 = WA 15, 229, 15 f. 2) Vgl. ASL III, 3, 12—18, S. 313 f. 3) Vgl. meine Dogmengeschichte[4] § 78, 3a. Hier sei nur die dritte der Leipziger Thesen (1519) und ein Satz aus ihrer Erläuterung zitiert. Die These lautet: qui opus bonum aut poenitentiam a peccatorum detestatione ante dilectionem justitiae incipi nec in eo peccari asserit, hunc inter Pelagianos haereticos numeramus, sed et contra sacrum suum Aristotelem desipere probamus (EA var. arg. 3, 273 = WA II, 421). Und in der Erläuterung sagt Luther u. a.: si enim verum est, adeo nullum opus bonum ante gratiam fieri posse, ut nec in gratia pure bonum fiat, poenitentia autem bonum opus nimirum sit, necesse est eam gratia praeveniente inchoari (l. c.). 4) Grund und Ursach aller Artikel usw., EA 24[2], 74 = WA 7, 336, 17 f.

der 95 Thesen weltbekannt gewordenen Gedanken Luthers von der durch das ganze Leben hindurch währenden [Christen-]Buße sind, wie zum Teil schon in Nr. 2a angedeutet ist, in den Symbolen rund und reinlich, ohne durch Fremdartiges abgeschwächt zu werden, ausgesprochen in den Katechismen [1]). Im Kleinen Katechismus heißt es, die Taufe bedeute, daß der alte Adam in uns durch tägliche Reue und Buße soll ersäuft werden usw. [2]) Im Großen Katechismus wird gesagt: Das Werk der Taufe ist nichts anderes denn die Tötung des alten Adams, darnach die Auferstehung des neuen Menschen, welche beide unser Lebenlang in uns gehen sollen, also daß ein christlich Leben nichts anders ist denn eine tägliche Taufe, einmal angefangen und immer darin gegangen [3]). Solches Tun wird deutlich gleichgesetzt mit dem Glauben und seinen Früchten [4]). Und von der Buße heißt es, die Taufe begreife (= schließe ein) auch sie, als die eigentlich nichts anderes ist denn die Taufe. Denn was heißet Buße anders, denn den alten Menschen mit Ernst angreifen und in ein neues Leben treten? Darum wenn du in der Buße lebest, so gehst du in der Taufe, welche solch neues Leben nicht allein deutet, sondern auch wirket, anhebt und treibt; denn darin wird geben Gnade, Geist und Kraft, den alten Menschen zu unterdrücken, daß der neue herfürkomme und stark werde [5]). — Die Würdigung der in dieser Lutherschen Bußlehre hervortretenden Verschiedenheit evangelischen und katholischen Denkens kann, da diese Bußlehre nichts anderes ist, als ein Teil der oben entwickelten Rechtfertigungslehre (II, 6, S. 341 ff.), bis zur Beurteilung der in dieser hervortretenden Lehrdifferenz aufgeschoben werden (vgl. Nr. 4).

3b. Diese Gedanken Luthers über die in der fides wurzelnde mortificatio vetustatis und die in dieser mortificatio bestehende, das ganze Leben durch währende Buße haben auch in der Apologie gelegentlich noch Ausdruck gefunden [6]). Aber im wesentlichen

---

1) KK 362, 12; GK 495, 64—86. 2) 362, 12. 3) 495, 65. 4) 496, 73. 5) 496, 74—76. 6) Vgl. die oben in II, 6 zitierten

geht Melanchthon in der Augustana und Apologie bereits andre Wege. An das Bußsakrament [1]) und die in ihm sich vollziehende conversio impii, bzw. lapsi [2]), anknüpfend, benutzt er die Gedanken Luthers über das conteri lege und vivificari fide, um durch sie zu erläutern, was Buße sei. Constat poenitentia, so sagt er, proprie his duabus partibus: altera est contritio seu terrores incussi conscientiae agnito peccato; altera est fides, quae concipitur ex evangelio seu absolutione [3]). Dabei denkt er die contritio oder, wie er gelegentlich auch sagt, mortificatio [4]) offenbar nicht mehr nur als passiva [5]) und weicht der Frage, ob in ihr schon Liebe zu Gott mit wirksam sei, aus [6]). Die fructus poenitentiae, hoc est mutationem totius vitae ac morum in melius [7]), rechnet er selbst nicht mehr in die Buße ein [8]), will aber den, der es tut, nicht groß anfechten [9]). — Die Bedeutung der in dieser Melanchthonischen Bußlehre hervortretenden Abweichungen von Luther zu würdigen, ist hier im Vorbeigehen nicht möglich. Nur darauf ist hinzuweisen, daß Melanchthon diese conversio impii in der Buße, d. h. zunächst im evangelisch modifizierten Bußsakrament, mit der justificatio gleichsetzte. — In dieser Fassung bildet die Rechtfertigungslehre ein Gegenstück, und zwar ein unvollkommenes Gegenstück, zur katholischen Bußlehre. Wie in dieser die gratia zunächst — und für das Volksempfinden wesentlich — als gratia remissionis in Betracht kommt, so handelt es sich auch in der so gefaßten evangelischen Recht-

Stellen der Apologie und dazu S. 144, deutsch: Wie wir nu sagen, dass die rechte Busse soll das ganze Leben durch währen, so usw.

1) Vgl. oben S. 350 u. 328. 2) Vgl. Ap 173, 44 in poenitentia seu conversione impii und AC XII, 1: docent, quod lapsis post baptismum contingere possit remissio peccatorum quocunque tempore, quo convertuntur. 3) AC XII, 3—5; Ap 171, 28; 173, 45. 4) Ap 174, 46; vgl. unten S. 358 f. 5) Vgl. Ap 171, 32 (serio dolet se peccasse) und 174, 46 (in illis terroribus concupiscentia naturalis expurgatur) 6) Ap 168, 9. Vgl. was Melanchthon über seine ebenso sich stellenden Visitationsartikel 1527 brieflich äußerte: scis me consulto fugisse illam de amore justitiae disputationem, non quin ipse sentiam, deum propter se timendum esse, sed quod videam mentem christianam in illis terroribus sero eo pervenire, ut aeternarum poenarum metu non commoveatur (CR 1, 906 f.). 7) Ap 171, 28. 8) Vgl. AC XII, 6. 9) Ap 171, 28; 173, 45.

fertigungslehre, und zwar nicht nur „wesentlich", sondern ausschließlich, um die Erlangung der remissio. Denn wo in diesem Zusammenhange die justificatio noch mit der regeneratio identifiziert wird, ist der Begriff der regeneratio, weil das regenerari hier das — wiederholbare — vivificari consolatione evangelii bedeutet, in Gefahr, auf das Niveau der vivificatio im katholischen Bußsakrament [1]) herabzusinken [2]). Und das alium fieri ist, anders als in der katholischen Theorie, von dieser mit der conversio in der Buße gleichgesetzten justificatio begrifflich ausgeschlossen (sequi debent boni fructus) [3]). Der Gegensatz der evangelischen Rechtfertigungsgedanken zu den katholischen tritt daher, weil dem consequi remissionem peccatorum gegenüber die Verschiedenheit des evangelischen und katholischen Gnadenbegriffs eine geringe Rolle spielt — die gratia remissionis kennt ja auch der Katholik —, nur unvollkommen hervor. Überdies erhält er eine mißdeutbare Schärfe, weil nach Ausscheidung der fructus poenitentiae aus dem Zusammenhang dieser Gedanken das sola fide in Gefahr gerät, nicht mehr nur subjektiv (vgl. S. 340 f., mit Anm. 3) verstanden zu werden. Daß wirklich gute Werke nur der fides möglich sind, bleibt freilich verständlich [4]); aber die innere Notwendigkeit des Zusammenhangs der „guten Werke" mit der consolatio conscientiae entbehrt der zwingenden Deutlichkeit; die necessitas debiti tritt daher ergänzend ein. — Diese innere Lockerung der Lutherschen Gedanken über das justificari wird in der Apologie nur dadurch verdeckt, daß Melanchthon immer wieder die Lutherschen Vorstellungen von dem justificari seu regeneari in seine Darlegungen hineinspielen läßt, insonderheit auch den Lutherschen Begriff der im

1) Vgl. oben S. 350. 2) Vgl. oben S. 327 f. 3) AC XII, 6; Ap 191, 34 Daß Melanchthon, wie Ap 191, 35 u. 198, 67, so oft, in die „tota poenitentia" auch die fructus poenitentiae einrechnet (vgl. Ap 171, 28 u. 173, 45; vgl. O. Ritschl, Dogmengesch. des Protestantismus II, 1 S. 277 Anm. 3—6), setzt das oben Gesagte ebenso wenig ins Unrecht, wie der Umstand, daß Melanchthon bis in seine späteste Zeit hinein gelegentlich auch die justificatio entsprechend weit faßt. Sein durchgehender Sprachgebrauch und seine eigentliche Lehre entspricht dem oben Gesagten. 4) Vgl. Ap 183, 89.

Glauben wurzelnden mortificatio vetustatis nicht beiseite geschoben hat, obwohl er im Schema seiner Bußlehre die der fides vorangehende contritio mit der mortificatio gleichsetzte [1]).

3c. Von dieser Melanchthonischen Bußlehre hat Luther sich beeinflussen lassen, zumal, seit der Streit mit Agricola, der sog. erste antinomistische (1537—41), einsetzte, aber auch schon früher [2]). Davon Notiz zu nehmen nötigen Luthers von Melanchthon mitunterschriebenen sog. Schmalkaldischen Artikel. Denn deren Bußlehre zeigt diesen Einfluß. Doch ist das, was Luther hier über die Buße sagt, so schnell hingeworfen und so sehr ohne alle wissenschaftlich-theologische Schärfe, daß es nur im Lichte seiner ungefähr gleichzeitigen Ausführungen gegen die „Antinomer" [3]) richtig aufgefaßt werden kann. Liest man die sog. Schmalkaldischen Artikel allein, so kann es scheinen, als habe Luther hier die Melanchthonische Bußlehre vorgetragen, wenn auch unter strengem Festhalten des passiven Charakters der contritio [4]). Denn in dem thetischen Teile des Artikels [5]) redet er lediglich von der contritio ex lege bei den offenbaren Sündern und falschen Heiligen, also den impiis, und als das Ziel dieser contritio er-

1) Vgl. neben Ap 174, 46 (ob. S. 357, Anm. 4) z. B. 191, 34 und 195, 51. 2) Vgl. das oben S. 355 Anm 1 erwähnte Gutachten, das Luther in Gemeinschaft mit Melanchthon und Bugenhagen ausfertigte; weiter seinen Brief an Melanchthon vom 27. Okt. 1527 (Enders 6, 109 f.) und sein Eintreten für Melanchthon gegenüber Agricolas Angriff auf dessen Visitationsartikel: was Luther bei den Verhandlungen in Torgau (26—28. Nov. 1527) geltend machte (Seidemann, ZhTh 1874, S. 116 f.), ist fast verbotenus in die mit Luthers Vorrede ausgegangene offizielle Ausgabe der Visitationsartikel (CR 26, 41—96) übergegangen (= CR 26, 51 f., letzter Absatz des Abschnitts von der Lere). 3) Vgl. die vielleicht am 1. Juli 1537 gehaltene Predigt der Kirchenpostille über Luk. 5, 1—11 (EA 13², 137—161; vgl. WA 45 S. XXV u. 50, 462) und die Predigt „vom Gesetz und Evangelio" vom 30. Sept. 1537 (EA 14², 178—189 = WA 45, 145—156; vgl. WA 50, 462, Anm. 2), die sechs Reihen von Disputationsthesen contra Antinomos (EA var. arg 4 424—442) und die Disputationen zur ersten (18. Dez. 1537), zweiten (12. Januar 1538) und fünften (13. Sept. 1538) bei Drews S. 246 ff., 334 ff. u. 419 ff.), sowie Luthers Schrift „Wider die Antinomer" (1539; EA 32, 1—14; WA 50, 468—477). 4) ASL III, 3, 2, S. 312. 5) 1—9, S. 312 f.

ſcheint der Glaube an die Vergebung der Sünden, deren Verheißung das Evangelium flugs der Geſetzespredigt hinzutut [1]). Auch die Schriftſtelle, auf die Melanchthon bei ſeinen Erörterungen über die Buße mit Vorliebe ſich berief, Luk. 24, 47, fehlt nicht [2]). Und der den thetiſchen Teil an Länge ſechsmal übertreffende polemiſche Abſchnitt „Von der falſchen Buße der Papiſten“ [3]), der an der falſchen Buße die rechte Buße verſtändlich machen will [4]), kritiſiert, ganz ähnlich wie Melanchthon es oft getan hat, zunächſt die römiſche Buße im ganzen: ſie richtet ſich nur gegen peccata actualia, nicht gegen die rechte Sünde, die Erbsünde [5]), dann ihre drei Teile, zuerſt im allgemeinen: der Glaube fehlt [6]), darauf im einzelnen die contritio: ſie war Reue aus eignen Kräften, und bloße attritio genügte [7]), ſodann die confessio: auf Aufzählung der Sünden ſtand der Troſt des Beichtenden, die Kraft der Absolution ward nicht gerühmt, vom Glauben war nicht die Rede [8]), endlich die satisfactio: ihr Maß war ungewiß, eigenes Tun ſchob Chriſtus beiſeite, Abläſſe traten an ihre Stelle [9]). Dann lenkt die Bemerkung, daß ernſte, nach Heiligung ſtrebende Mönche und Prieſter, die ihrerſeits ihre Sünde fühlten, aber andere doch für heilig hielten und daher an deren meritis teilzuhaben begehrten [10]), zurück zu thetiſchen Darlegungen: alle bedürfen der Buße; und rechte Buße iſt nicht ſtücklich, denn es iſt eitel Sünde mit uns; die rechte Reue iſt deshalb ein Verzagen an allem, das wir ſind; die rechte Beichte begreift alſo alle Sünden, die rechte Genugtuung iſt Chriſti Leiden. [11]) Und der Artikel ſchließt nach einem Hinweiſe darauf, daß ſolche Buße von der Schrift gelehrt werde und bei den Chriſten währe bis in den Tod, mit der Abweiſung derer, die grobe Sünden bei den Gläubigen für unmöglich halten: ſelbſt ein David habe eine Sünde begehen können, die mit Glauben und Geiſt ſich nicht vertrug, und neben 1. Joh. 3, 9 ſtehe 1. Joh. 1, 8 [12]). Melanchthon wird in dem allen kaum etwas

1) 4—6, S. 312f. 2) 313, 6. Aber ſchon das Gutachten von 1524 weiſt auf ſie hin (WA 15, 229, 17). 3) ASL 3, 10—45, S. 313—319. 4) 313, 9. 5) 313, 10f. 6) 12—14, S. 313f. 7) 15—18, S. 314f. 8) 315, 19. 20. 9) 21—27, S. 315f. 10) 28f., S. 316f. 11) 30—38, S. 317f. 12) 39—45, S. 318f.

ihm Fremdartiges empfunden haben. — Und doch hat Luther hier *seine* Bußlehre nicht verleugnet. Das „Anderswerden-und-anders-tun" sieht er auch hier als das Ziel der Buße an[1]), gleichwie er ein Jahr später in einer Disputationsthese gegen Agricola sagt: poenitentia, omnium testimonio et vero, est dolor de peccato cum adjuncto proposito melioris vitae[2]). Ja, von der contritio passiva ex lege, in die Gott die offenbaren Sünder und falschen Heiligen hineinführt, heißt es, daß damit die rechte Buße *anfahe*, gleichwie in der angeführten Thesenreihe in bezug auf die prior pars poenitentiae, d. i. den dolor, der ex lege tantum est[3]), gesagt wird: poenitentia solum ex lege est dimidium vel initium poenitentiae seu per synecdochen poenitentia, quia caret bono proposito[4]). Die eigentliche Buße ist also das bonum propositum melioris vitae. Gleichwie es nun von diesem in der angeführten Thesenreihe heißt: altera pars [poenitentiae], scilicet propositum bonum, non potest ex lege esse[5]), cum secundum evangelium sit impetus spiritus sancti, peccatum deinde ex amore [dei] detestans rebellante licet interim fortiter peccato in carne[6]), so wird auch in den sog. Schmalkaldischen Artikeln von der Buße, die bei den Christen währet bis in den Tod, gesagt: sie beißt sich mit der übrigen Sünde im Fleisch (d. h. mit der nach dem Empfang der remissio noch bleibenden Erbsünde) durchs ganze Leben, weil S. Paulus Röm 7 zeuget, daß er „kämpfe mit dem Gesetze seiner Glieder" etc., und das nicht durch eigne Kräfte, sondern durch die Gabe des heiligen Geistes, welche folget auf die Vergebung der Sünden; dieselbige Gabe reiniget und feget täglich die übrigen Sünden aus und arbeitet, den Menschen recht rein und heilig zu machen[7]). Daß *diese* Buße für Luther das ihm Wichtige ist, zeigt die den angeführten Worten folgende Bemerkung: Hiervon

1) 312, 3. 2) Disp. I, 1; EA var. arg. 4, 424, Drews S. 253 (18. Dez. 1537). 3) These 4, S. 424, bzw. 253. 4) a. a. O. These 8. In ähnlicher Weise heißt ASL 314, 16 die attritio „eine halbe oder Anfang der Reu". 5) These 4. 6) These 18, S. 425, bzw. 254. Das dei ist zur Verdeutlichung aus These 22 oben mit eingefügt. 7) ASL 318, 40.

weiß Papst, Theologen, Juristen noch kein Mensch nichts, sondern ist eine Lehre vom Himmel durchs Evangelium offenbart [1]). Die rechte Buße, die poenitentia fidelium in Christo, wie eine der Disputationsthesen der Zeit sagt [2]), ist also das tägliche, ja stetige [3]) Angehen („bonum propositum") des gerechtfertigten Christen gegen seinen „alten Adam"; und das, was Luther in den sog. Schmalkaldischen Artikeln über diese immerwährende Christenbuße andeutet, wird richtig erläutert durch die charakteristischen Disputationsthesen: toto tempore vitae durat peccatum in carne nostra et adversatur spiritui sibi adversario; quare omnia opera post justificationem sunt aliud nihil quam poenitentia seu bonum propositum contra peccatum; nihil aliud enim agitur, quam ut peccatum per legem ostensum et in Christo remissum expurgetar; sicut filiorum Israel erat post obtentam terram Canaan Jebusaeos in finibus suis morantes expellere [4]). Das ist durchaus Luthers alte Bußlehre [5]). Abweichend von dem, was diese der Regel nach [6]) zeigt, ist nur dies, daß die contritio ex lege, deren Notwendigkeit Luther stets behauptet hat [7]), hier, und zwar doch nur in gewisser Weise („per synecdochen") [8]), in den Begriff der Buße aufgenommen ist. Das ist aber lediglich eine Differenz einesteils der Stimmung — in seinen Anfängen nahm Luther [irrig] an, alle Welt fühle die contritio wie er, und drängte deshalb von ihr und der lex ab [9]) — andernteils der Terminologie. Es

1) 318, 41. 2) These 5 der dritten Thesenreihe (EA var. arg. 4, 431), über die, wie über die der vierten, nicht disputiert ist (Drews S. 419f.). 3) These 7 der dritten Reihe (a. a. O. S. 431). 4) These 8—11 der dritten Reihe, EA var. arg. 4, 431. 5) Vgl. oben Nr. 3a. 6) Vgl. oben S. 355 bei Anm. 1. 7) Vgl. de justif. 1530, WA 30, 2, S. 670, 33f.: poenitentia timore poenae et amore justitiae — utrumque verum est. sic dixi poenitentiam non a timore poenae, sed amore jusitiae incipiendam (vgl. oben S. 355 Anm. 3). non negavi timorem poenae, sed victoriam sophistarum tunc regnantem. 8) Oben S. 361 bei Anm. 4. 9) Vgl. Luthers eignen Rückblick bei der dritten Disputation: est verum, nos sub initium causae hujus ... utebamur etiam istis vocibus, quibus nostri Antinomi; sed longe diversa ratio fuit tunc temporis quam hodie; tum mundus erat plus satis perterrefactus (Drews S. 477).

scheint freilich, als bedeute es mehr: es scheint, als habe Luther die „Bekehrungsbuße" Melanchthons mit seiner Christenbuße zu einem unorganischen Ganzen verbunden, wenn er zunächst von der contritio der offenbaren Sünder und falschen Heiligen spricht. Allein waren nicht auch sie getauft? War also nicht auch ihre Buße ein reditus ad baptismum? Und wer will zwischen „Christen" und „impiis" sicher scheiden! „Luther" hat das für sich stets abgelehnt [1]). Die Grenzlinie zwischen „Christen" und getauften „Unchristen" schied ihm nicht Menschengruppen, sondern in allen einzelnen Menschen den „Christen" und den „alten Adam" [2]). Insofern ist jeder justificatus auf Erden noch ein justificandus (vgl. oben II, 3 b) [3]); christianus non est in facto, sed in fieri [4]). Daß dem „alten Adam" das conteri lege gebühre, hat Luther seit den Anfängen seiner neuen Erkenntnis und bis an sein Ende oft ausgesprochen [5]). Und seit und soweit er alles in der Schrift für „lex" hielt, quicquid

1) Schon in dem Begleitbriefe zu dem Gutachten von 1524 (oben S. 355 Anm. 1) sagt Luther: Wo Christen sind, die bedürfen weder Gesetz, noch Evangelium, sondern leben im Glauben; weil aber Gott allein weiß, welche rechte Christen sind oder wie lange sie [es] bleiben, muß man alle beide Predigten (d. i. die des Gesetzes und des Evangeliums) lassen frei und getrost gehen. 2) Vgl. These 10—13, 29 u. 30 der fünften Thesenreihe (EA var. arg. 4, 437 f., Drews S. 423 f.): in Christo quidem lex impleta est, peccatum deletum, mors destructa est; hoc est, si in Christo per fidem crucifixi et mortui sumus, talia sunt vera in nobis quoque; at si vivimus, in Chriso nondum sumus, sed extra Christum sub lege, peccato et morte agimus; res ipsa autem et experientia testatur, ipsos justos quoque morti adhuc tradi cotidie. quod si fingunt (Antinomi), suam ecclesiam seu auditores simpliciter esse omnes pios et sine lege christianos, patet eos prorsus insanire et nescire, quid loquantur aut affirment. 3) Vgl. These 29 der disp. I c. Ant., EA var. arg. 4, 426, Drews S. 254: non enim justi aut vivi sumus . . ., sed peccatores jam et mortui per Adam justificandi et vivificandi per Christum. 4) Annot. in aliquot cap. Matthaei zu 13, 45 (WA 38, 568, 37). Vorangeht: qui coepit esse christianus, hoc restat, ut cogitet se nondam esse christianum, sed quaerere, ut fiat christianus (Z 33—35). Das war eine durchgehende Überzeugung Luthers. Er hat sie schon in der Römerbriefvorlesung (Ficker I, 2, S. 266, 12 fieri est justificatio; vgl. Z 22 ff.). 5) Vgl. Loofs, Artic. stantis S. 418 Nr. 7 der Anm. 1 der Seite 417.

ostendit peccatum [1]), war das selbstverständlich. Was uns daran fremdartig anmutet, wird auch uns verständlich, wenn wir für „lex“ das „sittliche Sollen“ einsetzen. Das demütigt auch den justificatus immer wieder, treibt in die „Buße“, zum bonum propositum, zum „Anders-werden“! [2]). Ja, dieses accusari lege ist von der fides justificans unabtrennbar, in dem Glauben an die remissio propter Christum selbst enthalten. „An mir und meinem Leben ist nichts auf dieser Erd; was Christus mir gegeben, das ist der Liebe wert“, — dieser Vers Paul Gerhardts gibt echt Lutherschem Denken über „Glauben“ und „Buß“gesinnung Ausdruck [3]). Der „Dualismus“, dem Luther in seiner Beurteilung des justificatus in allen Perioden seiner reformatorischen Erkenntnis, zum Teil im Anschluß an das von ihm, auch in den sog. Schmalkaldischen Artikeln [4]), auf den Wiedergebornen gedeutete 7. Kapitel des Römerbriefs, oft in kräftigsten Paradoxien, Ausdruck gegeben hat — derselbe Mensch ist Christ und noch nicht Christ, gerecht und doch ein Sünder, frei vom Gesetz und doch ihm noch verhaftet, wie im Himmel lebend und doch immer wieder in die Hölle geführt, usw. [5]) — ist von Luthers Zentralgedanken unabtrennbar. Man kann die Schärfe dieser Gegensätze abzuschwächen versuchen durch den Hinweis darauf, daß Luther, wenn er von dem conterere der lex sagt: Wo das Gesetz solch sein Amt allein treibet ohne Zutun des Evangelii, da ist der Tod und die Hölle und muß der Mensch

1) Vgl. These 18 der zweiten Reihe, EA var. arg. 4, 428. Selbst vom Vaterunser zeigt Luther das in These 17—25 der dritten Reihe (a. a. O. S. 431 f.) in eindrucksvoller Weise. 2) Selbst Röm. 2, 4 weiß Luther daher damit in Einklang zu bringen, daß die lex die Sünde zeigt: benignitas dei adducit ad poenitentiam, hoc est, ut legem peccati virtutem agnoscas (These 58 der fünften Reihe, EA var. arg. 440, Drews S. 425). 3) Vgl. Luther, Enarr. psalmi 50 (51), 1532, WA 40, 2, S. 408, 3—5: homo peccator, qui habet multas reliquias pravas cupiditates, — quomodo „albior nive“ (Ps. 51, 9)? inspice eum non in sua persona, sed vide, quid ei dederit Christus, qui eum baptizavit suo sanguine. 4) ASL 318, 40. 5) Vgl. meine Dogmengesch.[4] S. 707. 730. 776 und dazu Römerbrief ed. Ficker I, 2, S. 297, 22 f.: sic gemellus, duas in se formas habens, sicut et Christus.

verzweifeln [1]), mit diesem Bedingungssatze, der auf sie nicht zutrifft, die Gläubigen anders stelle als die, die nur das Gesetz kennen. Das tut er in der Tat [2]). Ein Verzweifeln ist bei den Gläubigen ausgeschlossen [3]). Aber es ist ausgeschlossen, weil der Gläubige nicht nur peccator ist. Sofern er es noch ist, behält die Zusammengehörigkeit von „Gesetz" und — „Anklagen", „dem Tode und der Verdammnis-schuldig-erklären", „In Selbstverzagen treiben" usw. auch für den Christen ihr Recht [4]). Und Luther hat gewußt, daß wir immer wieder versucht werden zum Mißglauben und damit selbst zur Verzweiflung [5]), also zu „nichtchristlichem" Denken. Wenn Melanchthon in der Apologie darauf hinwies, daß in der contritio der timor filialis gegen den timor servilis, der timor dei gegen den timor poenae nicht sicher abzugrenzen sei [6]), so hat er damit keinen unlutherischen Gedanken ausgesprochen [7]). Übrigens ist trotz des in der Terminologie erkennbaren Melanchthonischen Einflusses Luthers „spätere" Bußlehre, die in den sog. Schmalkaldischen Artikeln sich zeigt, mit seiner früheren im wesentlichen durchaus übereinstimmend. Daher gilt von dem, was sie über das Verhältnis der evangelischen Rechtfertigungslehre zur katholischen erkennen läßt, das oben (S. 356 am Ende von Nr. 3a) Gesagte: das Nötige wird zur Sprache kommen, wenn nun das Verhältnis der oben in II entwickelten evangelischen Rechtfertigungslehre, von der Luthers Bußlehre ein unablösbarer Teil ist, zur Erörterung kommt.

---

1) ASL 313, 7. 2) Vgl. disput. I c. Antin., Drews S. 308: nbi cognitio et fides Christi est, sequitur continua poenitentia, nec tamen odiosa et difficilis ..., sed jucunda et facilis. 3) Vgl. a. a. O. Drews S. 272: quantum carnis, tantum etiam manet lex, sic tamen, quod in desperationem adigere non possit. 4) Vgl. ASL III, 3, 33—36, S. 317 f. u. These 14 der sechsten Reihe, EA var. arg. 4, 441: lex non damnans est lex ficta et picta — wie ein sittliches Ideal, das nicht ernst genommen wird. 5) KK 360, 18. 6) Oben S. 357, Anm. 6. 7) Vgl. Luther an Melanchthon 24. Okt. 1527. Enders 6, 109, 17—32. In der Diskussion über das „Gott-fürchten" in der Erklärung des 1. Gebots (vgl. O. Albrecht, ThStKr 1917, S. 421—495 und die hier S. 423 genannte Literatur) ist von A. Harbeland dies und überhaupt der oben besprochene „Dualismus" m. E. nicht genügend berücksichtigt worden.

4a. Diese oben in II wiedergegebene Gestaltung der reformatorischen Gedanken über die justificatio ist ein Gegenstück der katholischen Rechtfertigungslehre. Und unleugbar ist die effektive Fassung des Begriffs justificari, der wir hier neben der reputativen begegneten, in formaler Hinsicht als eine Nachwirkung der augustinisch-katholischen Lehrüberlieferung zu beurteilen. Das spätere Luthertum hat infolge seines ausschließlich „forensischen" Verständnisses des justificare (vgl. oben II, 1a) die in II, 3 (S. 326ff.) reproduzierten Gedanken über die in der justificatio erfolgende regeneratio aus dem Zusammenhange der Rechtfertigungslehre ausgeschieden. Ja, man hat später darin, daß das justificari nun auf evangelischer Seite lediglich als ein justum pronuntiari gefaßt wurde, eine der spezifischen Eigentümlichkeiten der evangelischen Auffassung im Unterschied von der den effektiven Sinn des justificare betonenden katholischen finden zu können gemeint [1]). Je zweifelloser nun bei dieser späteren Entwicklung ein ursprüngliches Interesse des reformatorischen Denkens, das der Heilsgewißheit, mitbeteiligt war, und je gewisser es ist, daß eine vertiefte Einsicht in den Paulinischen Sprachgebrauch einen entscheidenden Anstoß zu dieser formalen Umbildung der evangelischen Rechtfertigungslehre gegeben hat, desto leichter wird man geneigt sein, die ältere, oben in II wiedergegebene Lehrweise als „noch unfertig" zu bezeichnen. Solches Urteil ist auch, soweit die Lehrweise der Apologie in Betracht kommt, nicht unrichtig. Denn Melanchthons Theologie war damals noch im Werden, und einheitlich ist die Lehrweise der Apologie nicht (vgl. oben S. 358f.). Allein eben diese in Rücksicht auf Melanchthons Entwicklung in der Tat „unfertig" zu nennende Rechtfertigungslehre der Apologie steht dem Denken Luthers so viel näher als die spätere Lehre, daß man, wie oben Abschnitt II hoffentlich gezeigt hat, trotz des starken Einflusses, den das Schema der Bußlehre in der Apologie schon ausübt, Luthers Gedanken in weitem Umfange mit Ausführungen der Apologie zur Darstellung bringen

1) Mit wie wenig Recht man als Zeugnis der Bekenntnisschriften hierfür Ap 131, 131 zitierte: justificari significat hic non ex impio justum effici, sed usu forensi justum pronuntiari, ist oben S. 318 Anm. 2 gezeigt.

kann. Und wenn man auch Lutherschen Gedanken systematische „Unfertigkeit" leichtlich zutrauen kann, so wird man sich doch vor der Annahme hüten müssen, daß Luther mit dem Ausfegen katholischen Sauerteigs in seinen zentralsten Gedanken nicht fertig geworden wäre. Sein Name bürgt dafür, daß seine oben in II wiedergegebenen Gedanken über das Gerecht-werden nicht durch unrechtmäßige katholische Einflüsse getrübt waren. Sie sind es so wenig, daß gerade sie, recht gewürdigt, die Verschiedenheit der Lutherschen und der römischen Lehre besonders deutlich erkennen lassen (vgl. Nr. 4 b).

4 b. Wenn das Tridentinum die katholisch-evangelische Lehrdifferenz in bezug auf die Rechtfertigung auf den Gegensatz von justos fieri und justos reputari hinausführt [1]), so ist das begreiflich. Denn das justos reputari ist in der Tat nach Luthers Gedanken für das justificari das Grundlegende (vgl. oben S. 338 ff.); und daß dies justos reputari zugleich ein justos fieri sein soll, muß katholischem Denken unverständlich sein. Denn katholisches Denken bleibt der gratia gegenüber stecken in den Schranken einer „substantiellen", dinglichen oder stofflichen Auffassung; auf dinglichem, stofflichem Gebiete aber sind „für etwas erklären" und „zu etwas machen" in der Tat Gegensätze, es sei denn, daß es bei dem „Erklären" nur um ein analytisches Urteil sich handelt, d. h. um die Anerkennung einer bereits vollzogenen stofflichen Veränderung. Eine sauere Flüssigkeit z. B. wird nur süß, wenn ihr Stoffe „eingegossen" werden, welche die Säure aufheben. Die „bloße Erklärung", das Sauere sei süß, solle dafür gehalten werden u. dgl., ändert den Zustand des Sauern nicht im geringsten und ist deshalb eine Ungereimtheit. Als solcher Widersinn erscheint dem an stoffliche Betrachtungsweise gebundenen katholischen Denken das justum reputari der evangelischen Rechtfertigungslehre. Daß diese substantielle Betrachtungsweise von Luther beiseitegeschoben [2]) und durch eine andere ersetzt ist, die

1) Sess VI, 7, Denzinger, Enchiridion § 681: qua videlicet (d. i. justitiā dei, qua nos justos facit) ab eo donati, renovamur spiritu mentis nostrae et non modo reputamur, sed vere justi nominamur et sumus.
2) Daß bei Luther „substantielle" Termini gar nicht vorkommen, soll natür-

auf dem Gebiete des persönlichen Lebens ihr Recht hat: das ist die eigentliche Wurzel der Lehrdifferenz. Im Katholizismus wirkt die antike Philosophie nach, die im Zusammenhange ihrer Welterklärung Gott als die höchste Substanz würdigt. Anteilhaben an Gottes Substanz, die „Übernatur", hebt da den Menschen empor über sein natürliches Elend. Im Protestantismus kommt das Christentum als Religion zu seinem Rechte, d. h. hier liegt der Ton auf dem Verhältnis des als Persönlichkeit gewürdigten Menschen zu dem persönlichen Gott. Dem entspricht das evangelische Verständnis der gratia: väterliche, göttliche Güte und Barmherzigkeit [1]); dem entspricht die evangelische Auffassung der fides! Dem entspricht es, daß das justum reputari zugleich ein regenerari ist. Auf dem Gebiete persönlichen Lebens ist das nichts Beispielloses [2]). Ein in ungesunder Umgebung sittlich verkommendes Kind, das von einem reichen Menschenfreunde, den es bestohlen hat und dessen strafende Gegenwirkung es nach Entdeckung seiner Schuld und nach Untersuchung seiner Lebensumstände fürchten muß, in verzeihender Liebe als Kind angenommen wird, erfährt damit zunächst nur, daß eine barmherziger Liebe entstammende „Erklärung" sein Verhältnis sowohl zu seinem Wohltäter wie zu seiner alten Umgebung ändert. Substantiell-magisch vollzieht sich da keine Veränderung; böse Anlagen, Neigungen und Angewöhnungen verschwinden bei dem Kinde nicht mit einem Male. Aber wenn das Kind mit festem Vertrauen sich an sein Kindesverhältnis hält, so wird es innerlich umgewandelt durch die Adoption, und dieser grundleglichen

---

lich — auch abgesehen von der Christologie und der Abendmahlslehre — nicht behauptet werden. Aber es dient der Sache nicht, solche Einwirkungen der alten Tradition zu betonen. Zumal nicht, wenn es um Stellen sich handelt, die Luther nicht selbst formuliert hat. So hat z. B. der von Koestlin (Luthers Theol. II, 201) betonte Satz der Erklärung von Psalm 51, 11: habitat spiritus in credentibus non tantum per dona, sed quoad substantiam suam (EA exeg. 19, 109 f.; WA 40, 2, S. 421, 36 f.) in der Nachschrift der Vorlesung (WA a. a. O. Zeile 15 f.) keine Parallele. Schon seiner Schulbildung nach lag Luther das Operieren mit der substantia fern (vgl. Loofs, Articulus S. 384 f.).

1) KK 1. Artikel. 2) Z. B. bei der Freisprechung eines Angeschuldigten.

Umwandlung wird im täglichen Kampfe gegen die alten Unarten ein fortwährendes Umgewandeltwerden folgen. Bei jedem trotzdem sich einstellenden Wieder-durchkommen des alten Wesens wird das Kind auf die verzeihende Liebe seines „Vaters" angewiesen sein; von dieser muß es sich tragen, sich emporheben lassen; und je dankbarer es sie hinnimmt, je richtiger stets sein Verhältnis zu seinem Wohltäter bleibt, desto leichter wird ihm ein erfolgreiches Angehen gegen seine bösen Anlagen, Neigungen und Angewöhnungen sein. Ähnlich ist's bei dem justificari, das der Sünder von Gott erfährt. Es ist seinem Wesen nach ein justum reputari, ein Aufgenommen werden in das Kindschaftsverhältnis. Aber das göttliche reputare ist noch wirksamer, als das menschliche! — Es ist freilich paradox, daß das justum reputare des impius, der während seines ganzen Erdenlebens ein peccator bleibt, auch wenn er in der Heiligung Fortschritte macht, zugleich ein justum efficere sein soll; es ist paradox, daß die fides, die nichts ist als die nuda fiducia misericordiae dei, zugleich als die nova vita gewertet wird; es ist paradox, daß die personā solā imputatione justā als die zum Subjekt wirklichen Guthandelns werdende persona justa gedacht wird, die gut sein muß, ehe sie gut handelt; es ist paradox, daß der Glaube mit „guten Werken" verbunden sein muß, und doch allein rechtfertigt, ja von Werken nichts wissen soll, usw. Aber in diesen Paradoxien gibt sich die reformatorische Schätzung der remissio peccatorum, gibt sich die den Lutherschen Gedanken über den „Urstand" [1]) entsprechende Betonung des Verhältnisses zu Gott, gibt sich die religiöse Grundrichtung des Lutherschen Denkens, gibt sich die evangelische Auffassung von gratia und fides, justificari und regenerari, Buße und Heiligung einen charakteristisch scharfen, für die praktische Erfahrung auch durchaus widerspruchsfreien Ausdruck. Schriftstellen wie Matth. 7, 18 [2]), Joh. 1, 12 [3]), Act. 15, 9 [4]), Röm. 14, 23 [5]), Hebr. 11, 6 [6]), Jak. 1, 18 [7]) u. a., die von den Reformatoren beson-

1) Ap 80, 17 deutsch (S. 81). 2) Ap 218, 72. 3) Ap 104, 94.
4) Ap 105, 99. 5) Ap 93, 35. 6) Ap 218, 72. 7) 130, 126.

ders gern angeführt werden, erhalten erst im Lichte dieser Paradoxien die Beleuchtung, in der sie für die Augen der Reformatoren standen. Und nur in der in II dargestellten älteren, Lutherschen Rechtfertigungslehre haben diese Paradoxien und ein ihnen entsprechendes Verständnis der angeführten Schriftworte ihre Stelle.

4c. Diese ältere Lehrweise hat vor der späteren weiter das voraus, daß sie nicht so leicht mißverstanden werden kann und daß sie einheitlicher ist. — Freilich wird katholisches Denken immer wieder geneigt sein (vgl. S. 367), an dem solā fide justificamur sich zu stoßen und den den Sünder gerecht-erklärenden Gott ungerecht zu nennen. Aber daß solche Polemik den Lutherschen Gedanken Unrecht tut, ist der älteren Lehrweise gegenüber viel leichter zu erkennen, als gegenüber der späteren. Hat letztere doch mit gewisser innerer Notwendigkeit zu der Verurteilung des den Gedanken Luthers durchaus entsprechenden Satzes geführt, neminem unquam sine bonis operibus salvatum esse [1]). Überhaupt ist die Eigenart des evangelischen Glaubensbegriffs durch die ältere Lehrweise sicherer vor Verkennung geschützt als durch die spätere. — Nicht minder wichtig ist, daß die ältere Lehrweise einheitlicher ist, als die spätere. Albrecht Ritschl [2]) hat einen systematischen Mangel der reformatorischen Lehre darin finden zu müssen geglaubt, daß die Darstellung Luthers und Melanchthons zwar das regelmäßige Nebeneinander der Gewissensberuhigung und der Ausrüstung mit dem hl. Geiste als der Kraft zu guten Werken behaupte und durch Schriftstellen erweise, niemals aber auf die Erwägung sich erstreckt habe, daß auch in der Rechtfertigung als solcher eine Abzweckung auf die Wiedergeburt und auf die Erfüllung des Gesetzes nachgewiesen werden müsse, wenn der Zusammenhang der Lehre ein geschlossener sein solle. „Anstatt dessen", so fuhr Ritschl fort, „treten die beiden Tatsachen, welche als jedesmal verbunden behauptet werden, unter ganz verschiedene Zweckbestimmungen. Die Rechtfertigung erfolgt zum Zweck der Gewissensberuhigung des Gläubigen, die Gabe des

1) FC 533, 16. 2) Rechtf. u. Versöhnung I, 2. u. 3. Aufl. S. 190 f.

hl. Geistes als die Kraft zu guten Werken erfolgt zur Befriedigung Gottes oder zur Bewährung seines ewigen Gesetzes. Solange diese beiden Zweckbeziehungen nicht in einen Gedanken vereinigt werden, ist die Lehre Luthers und Melanchthons unvollständig und es fehlt ihr die volle Überzeugungskraft gegenüber der römischen Lehre, in welcher der Begriff der justificatio direkt darauf berechnet ist, daß in der Begründung der Kraft zu verdienstlichen Werken sowohl das Bedürfnis des Menschen als auch der Anspruch des göttlichen Gesetzes an die Menschen befriedigt werde." Diese Kritik ist, vielleicht von einzelnen angreifbaren Formulierungen abgesehen, der späteren lutherischen Rechtfertigungslehre gegenüber berechtigt. Daß sie der älteren Lehrweise gegenüber nicht zutrifft, zeigt nicht nur der eine Satz der Apologie: justificamur, ut justi bene operari incipiamus [1]),

1) Ap 146, 227. Ritschls Einwand (III², 162 Anm. = III³, 164f. Anm.), die nova opera seien hier „nur als die Fälle des Gottvertrauens und der Geduld zu verstehen, denen die tentationes gegenüberstehen", also nur als „religiöse Leistungen" aufzufassen, hat einen Schein der Berechtigung deshalb, weil Luther wie Melanchthon da, wo sie von der mit dem Glauben, bzw. dem justificari, gesetzten nova vita sprechen, zumeist nur auf die Erfüllung der Gebote „der ersten Tafel" hinweisen (z. B. Ap 95, 45; 109, 4; 111, 14; Luther, Randglosse zu Röm. 5, 20, EA 64, 220: Also erfüllet der Glaube die ersten drei Gebote). Allein der Schein trügt. Auf diese „religiösen Tugenden" wird vornehmlich hingewiesen, weil sie allein die Werke gut machen (vgl. oben S. 341), und weil die Römischen, sie außer acht lassend, bei „guten Werken" „immer nur an die zweite Tafel dachten" (Ap 92, 34; 110, 10 u. ö.). Aber wo das Herz wohl mit Gott dran ist und dies Gebot (das erste) gehalten wird, so gehen die andern alle hernach (GK 394, 48). Auch Melanchthon schließt in das Act. 15, 9 erwähnte „Gereinigtwerden der Herzen" das „foris (vgl. oben S. 341) accedere der opera caritatis" ein (Ap 137, 163; vgl. 109, 4: incipimus et diligere proximos). Die oben zitierte Stelle (Ap 146, 227) steht auch selbst in den Symbolen, geschweige denn in allen Werken der Reformatoren, nicht allein, vgl. Ap 111, 15: falso igitur calumniantur nos adversarii, quod nostri non doceant bona opera, cum ea non solum requirant, sed etiam ostendant, quomodo fieri possint, und GK 449, 1: Darauf (nämlich auf die 10 Gebote) folget nu billig der Glaube, der uns fürträgt, was wir von Gott gewarten und empfahen müssen ... Welches eben dazu dienen soll, dass wir dasselbige tun können, so wir lauts der zehn Gebot tun sollen.

sondern, wie ich hoffe, die ganze Darstellung des vorigen Abschnitts. Die ältere Rechtfertigungslehre faßt das ganze subjektive Christentum, Glauben und Leben, einheitlich zusammen in dem Gedanken des sola fide justificari. Doch muß zugegeben werden, daß Luther und Melanchthon die „sittliche Triebkraft des Glaubens" noch nicht hinreichend systematisch verständlich gemacht haben [1]).

5a. Erst nach allem Bisherigen kann die Frage erörtert werden, wie Luther und Melanchthon die justificatio *als göttliches Tun* zeitlich fixiert haben. Die symbolisch gewordenen Schriften beider spiegeln hier denselben zunächst verwirrenden Tatbestand, der sich auch sonst aus ihren hierher gehörigen Werken (d. h. bei Melanchthon den Schriften bis 1531) ergibt. — Wie die katholische Justifikationslehre eine abstrakte Theorie darstellt, welche die Frage, *wann* Gott rechtfertigt, überhaupt außer Spiel läßt, so bleiben auch die evangelischen Ausführungen mannigfach für diese Frage ganz unergiebig. Übrigens lassen drei zunächst anscheinend ganz verschiedene Antworten sich geben. (α) Der ursprünglichen Grundstimmung der Lutherschen Gedanken über die Rechtfertigung (oben S. 350f., 1b) und der grundleglichen Bedeutung der Gleichung justificari est consequi remissionem

1) *Thiemes* so betiteltes Buch (1895) bringt reichsten Stoff und dankenswerteste Erörterungen. Doch treten m. E. die entscheidenden Grundgedanken in der Fülle nicht scharf genug hervor. — Wenn Luther sagt, daß wir durch die Erkenntnis der Gnade Gottes Lust und Liebe zu allen Geboten Gottes kriegen, weil wir hier sehen, wie sich Gott ganz und gar .. uns gibt (GK 460, 68), so scheint damit das Motiv der Dankbarkeit als Glauben und Werke verbindende Größe hingestellt zu sein. Aber *diese* Verbindung wäre keine wirklich innerliche. Denn Dankbarkeit kann eine empfangene Gabe mit sehr ungleichartiger Dankestat verbinden. Überdies erklärt sie nicht, weshalb der Mensch gerade Gottes *Gesetz* nun tun will. Denn Luther kennt keinen tertius usus legis, didacticus; er weiß nur von dem duplex usus und hält von dem Wiedergeborenen als solchem jedes monere des Gesetzes fern. Doch liegt bei Luther eine engere innere Verbindung zwischen dem Glauben und dem sittlichen Tun vor: ist das Verhältnis zu Gott wiederhergestellt, so spiegelt sich wiederum Gottes Herrlichkeit in der potentia mere passiva des Menschen, und der dem gefallenen Menschen selbst „ins Herz geschriebene" sittliche Wille Gottes ist ihm dann vollends immanent. So unzureichend das für moderne systematische Forderungen ist, dem Reformator hat es genügt.

peccatorum (vgl. II, 3 a) entspricht es — denn wir täglich viel sündigen [1]) —, daß die justificatio als ein Erweis der göttlichen Barmherzigkeit erscheint, den die Christen immer wieder oder täglich empfangen [2]), bis dereinst durch Tod und Auferstehung hindurch die justificatio vollendet wird [3]). — (β) Eine zweite Antwort ergibt sich aus dem oben (S. 352 f., 2 a) bereits Dargelegten: Gott rechtfertigt in der Taufe; und wenn der Getaufte „auch davon fällt", so „bleibt die Taufe doch stehen"; es bedarf nur eines reditus ad baptismum in der Buße. Wenn einmal in der Taufe Vergebung der Sünden überkommen ist, so bleibet sie noch täglich, solange wir leben [4]). — (γ) Eine dritte Antwort bietet Melanchthons Bußlehre (oben S. 357) und seine in Art. V der Apologie reinlich vorliegende, in Art. II u. III vielfach die an der Rechtfertigungslehre orientierten Ausführungen durchkreuzende Darstellung der Rechtfertigungsgedanken im Schema der Bußlehre. Denn nicht nur um ein bloßes „Demonstrationsschema" handelt es sich [5]), wenn Melanchthon die justificatio mit der conversio impii gleichsetzt [6]). Wer die katholische Lehre und die Handhabung des Bußsakraments auf seiten der Evangelischen kannte, konnte Melanchthons Ausführungen nur so verstehen, daß Gott diejenigen, welche die Taufgnade, d. h. die durch die Taufe gegebene justificatio (die Melanchthon gewiß nicht leugnen wollte), verloren hatten, aufs neue rechtfertige, wenn

---

1) KK, fünfte Bitte, 360, 16. 2) Ap 118, 59: semper debet in conspectu esse promissio, quod deus ... propter Christum velit esse propitius, velit justificare; 123, 96: justificatio ... sola fide semper coram deo accipitur: vgl. 141, 196: Christus perpetuo est mediator, non tantum in principio justificationis. Luther sagt ausdrücklich: cotidie justificamur immerita remissione peccatorum et justificatione misericordiae dei (disp. de justif., ed. Drews S. 49; ähnlich disp. Pall. S. 149). 3) Vgl. GK 458, 57 f., wo dies von der „Heiligung" gesagt wird (vgl. oben S. 336 bei Anm. 4) und disp. de justif. a. a. O.: tum demum (scil. in die judicii) perfecte justificabimur u. disp. Palladii a. a. O. 4) GK 498, 86. 5) Vgl. meine Dogmengesch.[4] 835 u. 849 Anm. 1. 6) Ap 173, 44; 176, 58; 191, 34; verglichen mit 98, 61—63. 65; 100, 72 deutsch; 100, 78; 176, 59. Vgl. E. F. Fischer, Melanchthons Lehre von der Bekehrung, Tübingen 1905, S. 146.

sie zur Buße kämen. Und zwar mußte dies „zur Buße kommen“ nach Artikel XII der Augustana zunächst auf die sakramentale Buße bezogen werden. Doch ist unleugbar, daß Melanchthons Ausführungen oft in die oben unter α erwähnte Gedankenreihe einmünden, oft auch in der Tat den Eindruck machen, als ob es sich bei der Erörterung über das justificari derer, qui vere convertuntur [1]), nur um ein zeitloses Schema zur Darlegung der Rechtfertigungsgedanken handele.

5 b. Daß auch Luther, wenn er in den Schmalkaldischen Artikeln die Rechtfertigungsgedanken im Schema seiner Bußlehre darlegte, an ein Dahinfallen der Taufgnade gedacht habe, ist bei seiner Schätzung der Taufe ausgeschlossen. Die Vergebung der Sünden in der Taufe war ihm die unverbrüchliche Zusicherung Gottes, daß er vergeben wolle, so oft der Mensch sich gläubig an seine Gnade hält [2]). Für Luther ist daher alle spätere Erfahrung der vergebenden Gnade Gottes, alles „cotidie justificari“ ein Gehen in dem Kleide der Taufe [3]), alles justificari in der Buße ein reditus ad baptismum (vgl. oben 2 a), alles göttliche Vergeben einem Getauften gegenüber eine Betätigung eben der misericordia, in die der Mensch bei seiner Taufe gehüllt ist. Und es entsprach, wie schon gesagt ist (vgl. oben S. 363), dem Denken Luthers nicht, den von ihm nicht verkannten Unterschied zwischen den Nachwirkungen der Erbsünde bei den „öffentlichen Sündern“ unter den Getauften [4]) und bei denen, die im Glauben stehen, als einen für grobe Maßstäbe faßbaren anzusehen, also eine Gruppe der impii convertendi von den übrigen, „gläubigen“ Christen so abzugrenzen, daß ihre Stellung zu dem justificari als eine verschiedene sich ihm hätte darstellen können; auch die ernstesten Christen bedürfen und erfahren ein cotidie justificari (oben S. 372 f., 5 a α). Daher wäre es

1) Ap 168, 9. 2) Vgl. oben S. 353 bei Anm. 12. Noch im Genesiskommentar sagt Luther ebenso: scimus, remissionem peccatorum illaesam et immutatilem esse ...; neque autem exigua haec est consolatio, scire quod gratia non est sublata, sed vere est constans et immutabilis, quanquam sensus et experientia gratiae ad tempus tollitur (EA opp. exeg. 3, 282. 283 = WA 42, 553, 10. 32 ff). 3) GK 498, 84. 4) ASL 312, 2.

m. E. nicht unberechtigt, wenn man in bezug auf Luther die Frage, wann Gott rechtfertige, durch den Hinweis auf die Taufe beantwortete, an der ein jeglicher Christ sein Leben lang genug zu lernen und zu üben hat [1]). Diese Antwort hätte auch das Gute, daß sie das justum reputari und das regenerari, das der Begriff justificari nach Luther umschließt, verbände, und daß sie, da Taufe und Buße durch das ganze Leben hindurch wirken sollen, der Tatsache ihr Recht nicht verschlösse, daß das justificari als justum reputari, d. h. als das Andauern der für alles regenerari grundleglichen acceptatio totius personae (vgl. II, 2 a, S. 322 f.), stets vollkommen ist, als regenerari aber im Werden bleibt, solange wir leben [2]), — kurz, sie hätte das Gute, daß sie für den ganzen Reichtum der Gedanken, die bei Luther um das justificari sola fide sich gruppieren, Raum ließe Dennoch ginge die runde Formulierung: „die justificatio als göttliches Tun ist nach Luther die mit der Taufe und der grundlegenden donatio fidei in ihr erfolgende acceptatio des Sünders" über das hinaus, was sich sagen läßt, ohne daß man die Gedanken Luthers straffer zusammenfaßt, als er es selbst getan hat. Es bleibt für ihn bezeichnend und hängt mit der ursprünglichen Grundstimmung seiner Rechtfertigungsgedanken (vgl. oben S. 350 f.) zusammen, daß bei ihm alles Nachdenken über das göttliche justificare durchaus zurücktritt gegenüber den für den Christen täglich sich wiederholenden Erfahrungen der fides justificans oder des fide justificari. Und das göttliche Tun, an das der Glaube bei diesen täglichen Erfahrungen sich hält, ist auch bei Luther, so hoch er die Taufe hebt, dennoch erklärlicherweise häufiger, als die acceptatio in der Taufe, die promissio im Worte oder das geschichtliche Werk Christi.

6 a. Kann und soll der Glaube, der an Gottes Tun sich hält, damit er fest bleibe, noch weiter zurückgreifen? noch über das geschichtliche Werk Christi hinaus auf Gottes ewige Erwählung? Ist sie der letzte, sicherste Halt für die fides justificans? Luther hat an sichtbarster Stelle in diesem Sinne sich

1) GK 491, 41. 2) Vgl. oben S. 330 f., 3 b.

ausgesprochen. In der Vorrede zum Römerbrief sagt er über Röm. 9—11, Paulus spreche hier von der ewigen Versehung Gottes, daher es ursprünglich fleußt, wer gläuben oder nicht gläuben soll, von Sünden los oder nicht los werden kann (vgl. oben S. 314), und fährt dann fort: damit es je gar aus unsern Händen genommen und alleine in Gottes Hand gestellet sei, daß wir fromm werden. Und das ist auch aufs allerhöchste not. Denn wir sind so schwach und ungewiß, daß, wenn es bei uns stünde, würde freilich nicht ein Mensch selig, der Teufel würde sie gewiß alle überwältigen. Aber nu Gott gewiß ist, daß ihm sein Versehen nicht feihlet (= nicht fehl geht), noch jemand ihm wehren kann, haben wir noch Hoffnung wider die Sünde [1]). In dem gleichen Sinne kann und muß eine verwandte Stelle in de servo arbitrio verstanden werden, obwohl sie der Prädestination, die in der Streitschrift das Korrelat der Ablehnung der menschlichen Freiheit ist, nicht ausdrücklich gedenkt. Nunc, so heißt es hier, cum deus salutem meam extra meum arbitrium tollens in suum receperit et non meo opere aut cursu, sed sua gratia et misericordia promiserit me salvare, securus et certus sum, quod ille fidelis sit et mihi non mentietur, tum potens et magnus, ut nulli daemones, nullae adversitates eum frangere aut me illi rapere poterunt (Joh. 10, 28 f.). ita fit, ut, si non omnes, tamen aliqui et multi salventur, cum per vim liberi arbitrii nullus prorsus servaretur, sed in unum omnes perderemur [2]). In den symbolisch gewordenen Schriften Luthers findet dieser Gedanke sich ebensowenig, wie in den Melanchthonischen Symbolen. Dennoch muß, damit das Verhältnis der Anschauung Luthers und des Luthertums zu den „reformierten" Gedanken über Rechtfertigung und Erwählung deutlich werde, über den Zusammenhang der Rechtfertigungslehre Luthers mit seiner Prädestinationslehre hier gesprochen werden. Hat Luther die Heilsgewißheit des justificatus mit der göttlichen Erwählung in Verbindung gebracht? oder anderweitig die Rechtfertigungslehre mit seinen prädestinatianischen

1) EA 63, 134 f. 2) WA 18, 783, 28–36 = EA var. arg. 7, 362 f.

Anschauungen verknüpft? — Es muß, damit eine Antwort auf diese Frage möglich wird (s. Nr. 6d), zunächst von der Glaubensgewißheit (vgl. Nr. 6b) und der Heilsgewißheit (s. Nr. 6c) im Sinne Luthers und der älteren Symbole gesprochen werden. Auch ohne diese Nötigung wäre es geboten, die Besprechung der Rechtfertigungslehre nicht abzuschließen ohne ausdrücklich von Glaubensgewißheit und Heilsgewißheit zu handeln. Denn daß deren Behauptung auf evangelischer Seite, ihre Ablehnung bei den römischen Katholiken einen wesentlichen, ja den für die praktische Frömmigkeit wichtigsten Unterschied zwischen evangelischem und römisch-katholischem Christentum bildet, ist von beiden Seiten anerkannt [1]).

6b. Daß der Glaube der Gnade Gottes gewiß sein muß, daß certitudo fidei vom Evangelium gefordert wird, ist schon oben (S. 312) gesagt [2]). Glaube ist, so sagt Luther in der von der Konkordienformel angeführten Stelle seiner Römerbrief-Vorrede, eine lebendige erwegene Zuversicht auf Gottes Gnade, so gewiß, daß er tausendmal darüber stürbe [3]). Woher stammt diese Gewißheit? und welcher Art ist sie? Auf die erstere Frage gibt die Apologie ganz im Einklang mit Luther an zwei verschiedenen Stellen zwei verschiedene Antworten. Haec fides nititur verbo et mandato dei, heißt es an der einen Stelle [4]); die andere erklärt, die fides proprie dicta sei vorhanden, wenn mein Herz und der Heilige Geist im Herzen sagt, die Verheißung Gottes ist wahr [5]). Beide Antworten gehören zusammen. Habeo, so faßt Luther häufiger von ihm geäußerte Gedanken einmal kurz zusammen, duos testes fidelissimos et invictos, scil. scripturam et conscientiam, quae est experientia [6]). Diese beiden

1) Vgl. meine Symbolik I, 284 u. 294 mit Anm. 3 und Möhler, Symbolik[8] § 20, S. 193—200, andrerseits Ap 108, 119; 117, 43; 139, 180 u. was Luther in Gal. 4, 6 (WA 40, 1 S. 586, 16 u. 588, 8; EA Gal. II, 175 u. 177 über die „pestilens opinio", das monstrum incertitudinis sagt. 2) Vgl. außer der oben S. 312 Anm. 7 zitierten Stelle (Ap 183, 88) Ap 108, 119; 113, 27f.; 146, 225 u. a. 3) FC 626, 12; EA 63, 125. 4) 146, 225; vgl zu dem Begriff „mandatum" Ap 179, 72 5) 108, 113. 6) de justific. WA 30, 2, S. 673, 15f.; vgl. Predigten über 1 Kor. 15, 1532, WA 36, 506, 5—8; manete cum ea doctrina, ubi certa doctrina et experientia hominis. apostoli praedicant evangelium und zeugen

Zeugen stehen nicht nebeneinander: Autorität dort, mystische Versicherung hier; sondern der Geist wirkt durch das Wort, und „Autoritätsglaube“ und Erfahrungsglaube sind hier dasselbe, weil die „Autorität“ das Verheißungswort, d. h. die Gnadenanbietung des allmächtigen Gottes, ist, die erfahren wird, wenn sie hingenommen wird [1]). Die Begründung auf die Schrift gibt dem Glauben das von ihm unabhängige Fundament, das „extra nos“, das Luther oft gerühmt hat [2]), und schützt die „Erfahrung“ vor „schwärmerischem“, der Gefahr des Illusionismus ausgesetztem Subjektivismus. Umgekehrt nimmt die Erfahrung der Autorität den Charakter des Äußerlichen, des bloß Extrasubjektiven, obwohl sie nicht aufhört, auf das „extra nos“ Gewicht zu legen [3]).

von ihrer eignen Erfahrung. ego per gratiam dei possum praedicare de fide, quia habeo pro me scripturam, deinde etiam experientiam (vgl. EA 51, 103f.).

1) Vgl. oben S. 312, Anm. 1. 2) In Gal. 4, 6 (WA 40, 1, S. 589, 8—10, vgl. EA Gal. II, 178): ideo nostra theologia est certa, quia ponit nos extra nos: non debeo niti in conscientia mea, sensuali persona, opere, sed in promissione divina, veritate, quae non potest fallere. 3) Diese Paradoxie, auf der die certitudo fidei beruht, ist ebenso wie die übrigen Paradoxien der Rechtfertigungslehre, die mir jetzt (vgl. oben S. 369) viel klarer sind, als 1884 (vgl. Heim, S. 250 Anm. 1), m. E. psychologisch jedem verständlich, der selbst „experientia“ hat. Es bedarf daher der Annahme nicht, auf die Heims Behandlung der Glaubensgewißheit bei Luther (S. 220—259) hinausläuft, — der Annahme, Luther habe intuitiv die Lösung des Gewißheitsproblems geahnt, die Heim selbst seinem geschichtlichen Buche hat folgen lassen (Glaubensgewißheit, Leipzig 1916). Und geschichtlich kann ich die Heimsche Beurteilung Luthers nicht für richtig halten. Ihr Kernpunkt ist der (vgl. S. 246), daß Luthers Überzeugung, im Glauben werde der transzendente Christus dem Gläubigen, der als solcher von all seinen subjektiven Qualitäten absieht (vgl. oben S. 340, Anm. 3), oder, wie Heim objektiv sagt: „mit Ausschluß aller subjektiven Qualitäten“ immanent, die Synthese zwischen der „einlinigen“ und der „zweilinigen“ Denkweise des Mittelalters darstelle. Luthers Glaubensgewißheit wird also auf die Mystik zurückgeführt. Allein das paßt nicht zu der Genesis der neuen Erkenntnis Luthers (vgl. Loofs, Articulus stantis etc., S. 417, Anm. 1 : 4) und verkennt, daß bei Luther, selbst in der Zeit, da er unter zweifellosem mystischen Einfluß stand, und vollends später, die mystischen Anschauungen nur Ausdrucksformen für nicht eigentlich mystische Gedanken waren. Es ist in dieser Hinsicht nicht uninteressant, daß die Vorlesungsnachschrift der Galatervorlesung an der von Heim (S. 245 f.) verwerteten Stelle des Galaterkommentars (WA 40, 1 S. 228f.; EA Gal. I, 191)

Dieser Zusammenklang von Schrift, d. h. von Evangelium in der Schrift, und Erfahrung war für Luther das testimonium spiritus internum, von dem Röm. 8, 16 und Gal. 4, 6 reden [1]). — Dies Zeugnis des Geistes ist von Luther und von den Symbolen nicht als eine passive, d. h. die Aktivität des Gläubigen nicht in Anspruch nehmende, Erfahrung gedacht: die Versuchungen zu Mißglauben und falscher Vermessenheit sind Anfechtungen, die ein jeglicher Christ tragen muß [2]); fides ... inter tentationes et pericula confirmari et crescere debet, ut subinde certius apud nos statuamus, quod deus propter Christum respiciat nos, ignoscat nobis, exaudiat nos. haec non discuntur sine magnis et multis certaminibus [3]). Die certitudo fidei ist also ihrer Art nach kein ruhender, unverlierbarer Besitz. Wohl ist der Glaube eine Zuversicht, so gewiß, daß man tausendmal darüber stürbe; aber nemo tantum credit deo, quam opor-

---

nicht so „mystisch" ist, wie die Rörersche Bearbeitung, d. i. der Text des Kommentars. Das „fiducia cordis apprehendo Christum" (WA 40, 1 S. 228, 14 f.) und das fides habet Christum praesentem (229, 4) im Sinne eigentlich mystischer Immanenz Christi zu deuten, halte ich für ebenso unberechtigt wie die entsprechende Auffassung der oben S. 336 f. Anm. 5 zitierten Äußerung Luthers gegenüber Brenz. — Auch die Art der Glaubensgewißheit bei Luther paßt m. E. nicht zu der Heimschen Auffassung der Sache (vgl. S. 380, Anm. 2).

1) Vgl. namentlich in Gal. 4, 6 (WA 40, 1 S. 571—593 = EA Gal. II, 158—181; hier WA S. 577, 23 f. = EA S. 165 auch der Terminus; in der Nachschrift [S. 577, 8]: intus testimonium, ut cor so fühle) Kirchenpostille 1522, Sonntag nach Weihnachten (WA 10, 1, 1 S. 369—376 = EA² 7, 285—291) und die Predigt vom 10. 8. 1522 (WA 10. 3, S. 257—268 = EA 13², 227—239). Weitere Lutherstellen bei L. Ihmels, Die christliche Wahrheitsgewißheit, 2. Aufl., Leipzig 1901, S. 11—42; bei W. Thimme, Luthers Stellung zur hl. Schrift, Gütersloh 1903, S. 94—96. 100—102; bei R. Otto, Die Anschauung vom hl. Geist bei Luther, Göttingen 1898, S. 80—83; bei Köstlin, Theologie II, 10—13. 218 f. und bei Gottschick, Heilsgewißheit (oben S. 308), S. 427—433. Gottschick hebt m. E. das Objektive, die hl. Schrift, nicht genügend hervor; Ihmels läßt, wie Heim (vgl. oben S. 312, Anm. 1), die Unterschiedenheit von verbum und scriptura, nicht zu ihrem Recht kommen. 2) GK 481, 104 f.; vgl. KK 360, 18 und Disput. vom 3. 2. 1542, Drews S. 657: dubitatio manet in sanctis et renatis et viget in illis, etsi non semper, tamen per intervalla. 3) Ap 146, 229; vgl. 219, 74: hanc fidem difficile est et sanctis retinere.

tuit [1]). Es gilt auch hier (vgl. oben S. 363): christianus est in fieri; auch die certitudo fidei besitzt nur, wer „täglich sie erobert", d. h., wie Luther sagt, luctatur ab incertudine ad certitudinem [2]).

6c. Die Heilsgewißheit (certitudo salutis) ist nach Luther und den Symbolen in gewisser Weise dasselbe wie die Glaubensgewißheit. Nicht nur, weil salus und salvari oft im Sinne von justificari gebraucht werden, sondern weil die promissio beides verheißt: remissio und vita aeterna (vgl. oben S. 347), und weil daher das „vita aeterna ex fide" den Reformatoren mit dem „justificari ex fide" gegeben zu sein schien (oben S. 347 bei Anm. 5 u. 6). Aber begrifflich sind sie doch zu unterscheiden. Aber auch in ihrer Unterschiedenheit von der Glaubensgewißheit ist die Heilsgewißheit nach reformatorischem Denken von der fides justificans unabtrennbar. Nun muß, sagt die Apologie, die Hoffnung des ewigen Lebens gewiß sein [3]); der Glaube, der so gewiß ist, „daß er tausendmal darüber stürbe", schließt nach dem Kleinen Katechismus auch das in sich, daß Gott (der heilige

1) Ap 145, 221; vgl. oben S. 340 Anm. 3. 2) In Gal. 4, 6, WA. 40, 1 S. 579, 4 = EA Gal. II, 166: debemus cotidie magis-magisque luctari etc.). — Auch diese Art der Lutherschen Glaubensgewißheit paßt nicht zu der Beurteilung, die Heim ihr hat zuteil werden lassen. Luther hat freilich einmal gesagt: Das Wort, das mich Gott lehrt, da laß ich mich nicht von dringen, als wenn man spricht: 3 und 2 machen 5; das ist gewiß und öffentlich. Wenn alle Konzilien anders beschlössen, so weiß ich dennoch, daß sie lügen. Eine Elle ist länger als eine halbe. Obschon alle Welt dawider wäre, so weiß ich dennoch, [daß] das unrecht ist. Wer beschließt mir das? Kein Mensch, sondern die Wahrheit, die ganz und gar gewiß ist (Predigt vom 10. 8. 1522 WA 10, 3, S. 260, 22—261, 5 = EA 16², 368; etwas geändert Kirchenpostille EA 13², 231, wonach Heim S. 257 zitiert). Aber wenn Heim sagt, Luther ziehe nicht nur gelegentlich (an dieser Stelle) die Evidenz der mathematischen Axiome zur Illustration der christlichen Gewißheit heran, sondern setze den axiomatischen Charakter der christlichen Wahrheitsgewißheit überall da instinktiv voraus, wo er auf die Quelle derselben zu sprechen komme (S. 257), so heißt das, jenes Gleichnis weiter spannen, als erlaubt ist. Verglichen ist nur der Wahrheitszwang hier und dort. Aber er wirkt bei den Axiomen auf jeden, der gesunde fünf Sinne hat, und in jeder Lage, während er bei der göttlichen Wahrheit nur bei contritis und nur im Kampf mit Hemmungen sich geltend macht. 3) Ap 144, Zeile 7.

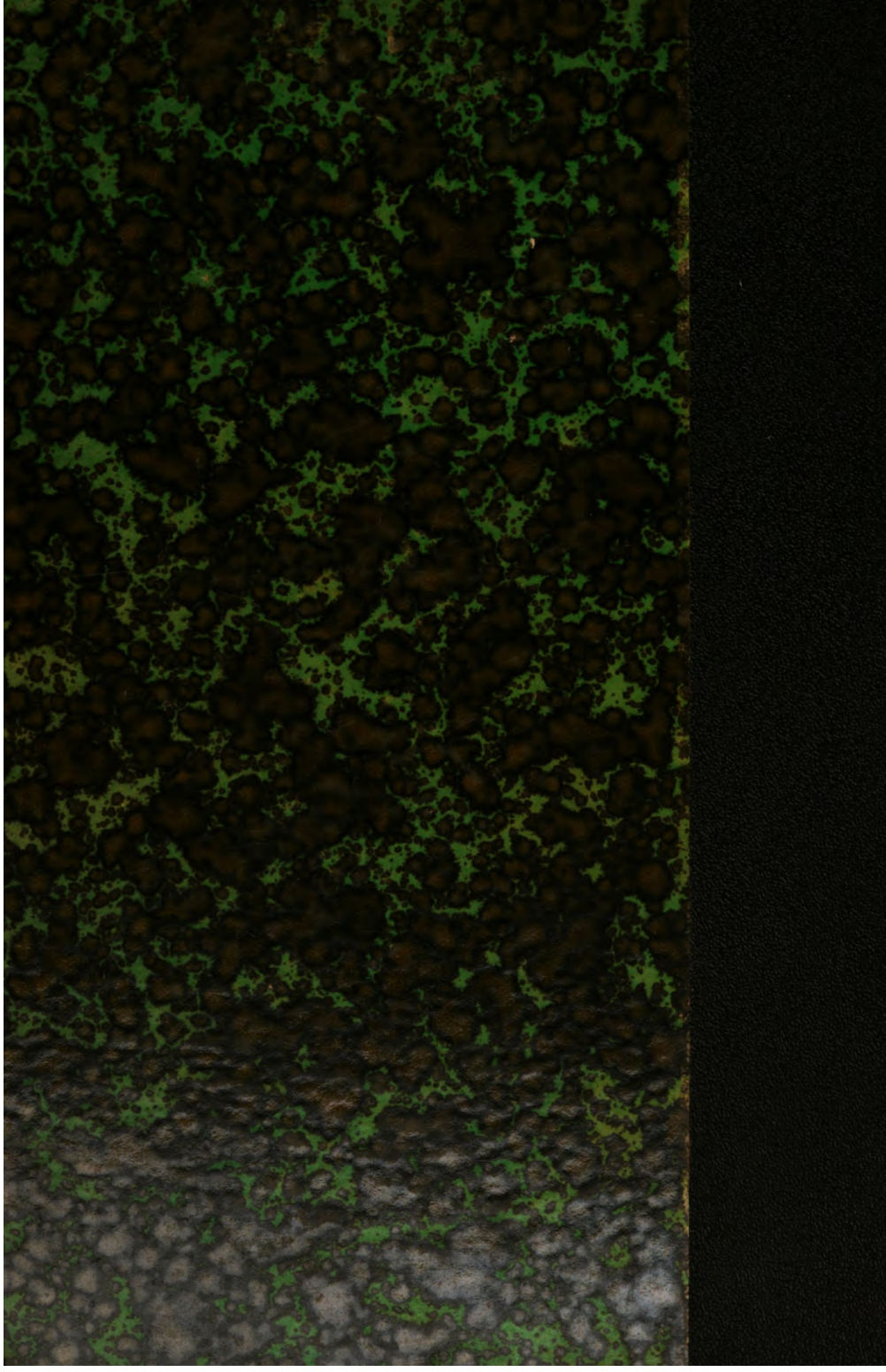
Geist) mir und allen Gläubigen das ewige Leben geben wird [1]). Aber so gewiß die Antwort, die der sterbende Olevianus auf die Frage: „Ihr seid ohne Zweifel Euerer Seligkeit in Christo gewiß, gleichwie Ihr die andern gelehrt habt?" gegeben hat: „Ganz gewiß" (certissimus) [2]), auch lutherischem Denken entspricht [3]), so ist doch, ehe der letzte Kampf überwunden ist, eine unbedingte certitudo salutis nach Luthers Anschauung (und vollends der Melanchthons) unmöglich. Der Glaube hat zwar die gewisse Hoffnung des ewigen Lebens; aber ebenso wie die Apologie [4]), so hat auch Luther mit der Verlierbarkeit des rechten Glaubens gerechnet [5]). Luther hat daher von dem Gläubigen gesagt: Es ist (nämlich: bei ihm) alle Seligkeit da gewißlich; aber ungewiß und sorglich ist's, ob er bestehe und sie behalte. Da muß man in Furchten wandeln; denn solcher Glaube pochet nicht auf Werke oder sich selbst, sondern allein auf Gott und seine Gnade; dieselbige mag und kann ihn auch nicht lassen, dieweil das Pochen währt. Aber wie lang es währen wird, weiß er nicht: ob ihn eine Anfechtung davon treiben möchte, daß solches Pochen aufhört, so höret die Gnade auch auf. Das meinet Salomo Eccl. 9 (Pred. 9, 1).. Er spricht nicht, daß es gegenwärtig ungewiß sei, sondern zukünftig, darum daß der Mensch nicht weiß, ob er bleiben werde vor den Anstößen der Anfechtung [6]). Die certitudo salutis im lutherischen Sinne ist das Gewißsein über das gegenwärtige Heil (salvatum esse), über die gegenwärtige Seligkeit, die, wenn der Glaube bleibt, in die ewige Seligkeit einmündet. Aber nicht mehr.

6d. Ob dies Verständnis der Glaubens- und Heilsgewißheit sich bei Luther mit seinen prädestinatianischen Gedanken vertrug, also nur „vom Standpunkt der zu verkündigenden Heilsoffenbarung aus" [7]), d. h. im Hinblick auf den deus revelatus, von ihm so formuliert worden ist, — oder ob er bei diesen und bei manchen an-

1) KK 358, 6. 2) K. Sudhoff, C. Olevianus und Z. Ursinus, Elberfeld 1857, S. 170. 3) Ap 143, Absatz 4. 4) Ap 124, 99; 222, 90. 5) ASL 319, 42f. 6) Kirchenpostille 1522, WA 10, 1, 1, S. 332, 7—18 = CA 7, 254; vgl. Koestlin, Theol. II, 219. 7) Koestlin II, 81.

deren Ausführungen die am Horizont seines Denkens, ja zum Teil hinter diesem stehenden prädestinatianischen Gedanken tatsächlich außer acht gelassen hat, wird nicht zu entscheiden sein. Das aber ist angesichts dieses Verständnisses der Glaubens- und Heilsgewißheit offenbar, daß Luthers Rechtfertigungslehre mit seinen prädestinatianischen Gedanken nur in losem Zusammenhange steht. Sie hängt mit ihnen zusammen durch den Gedanken, daß der Glaube lediglich Gottes Geschenk ist, und daß Gott ihn wirkt, wann und wo er will (s. oben S. 314 f.) — ob dieser Zusammenhang notwendig ist, wenn Luthers Rechtfertigungslehre nicht geschädigt werden soll, ist hier nicht zu erörtern [1]) —; aber weiter spielen die prädestinatianischen Gedanken Luthers nicht hinein. Die oben in Nr. 6a (S. 376) angeführten Stellen stützen die Heilsgewißheit nur durch den Hinweis auf Gottes [ewigen, in der Heilsgeschichte verwirklichten] Heilsrat, ohne dessen Ewigkeit, geschweige denn seine Partikularität, für die Gewißheit irgendwie in Rechnung zu stellen. Luther hätte auch beides hier gar nicht in Rechnung stellen können. Denn Christi Werk und das evangelium gehören der Heilsgeschichte, dem Bereich des deus revelatus an; und Gottes Heilswirken in der Zeit als die Verwirklichung eines die Universalität der promissio verneinenden, partikularen, Heilsrats hinzustellen, ist Luther nie eingefallen. „Erwählten"-Selbstbewußtsein lag Lutherscher Frömmigkeit fern. Auch der Frage, ob Heilsgewißheit ohne den Erwählungsglauben bestehen könne, hat Luther, wie es scheint, nicht ernstlich nachgedacht. Und er brauchte es nicht, weil Glaubens- und Heilsgewißheit bei ihm etwas ganz anderes waren, als die Sicherheit, die ein „Erwählter" hat. Es zeigt sich auch hier, daß die prädestinatianischen Gedanken für Luther zwar, wie er meinte, unvermeidliche Folgesätze ihm wichtiger Grundgedanken waren, aber für ihn nicht im Mittelpunkt standen. Das Zentrum seiner Gedanken bildet die Rechtfertigungslehre, nicht eine Erwählungslehre.

1) Doch vgl. oben S. 315.

Druck von Friedrich Andreas Perthes Aktiengesellschaft Gotha

UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 02307 2070